الأوضاع القانونيّة للنّصارى واليهود

في الدّيار الإسلاميّة حتى الفتح العثماني

تأليف
الدكتور حسن الزين

دار الفكر الحديث
للطباعة والنشر

دار الفكر الحديث
للطباعة والنشر
منطقة الصنايع - شارع محيي الدين الخياط
ص. ب: ١١/٨٤١١ بيروت - لبنان

المقدمة

الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية، في الفترة التي تمتد حتى الفتح العثماني ، تتصف بأهمية بالغة لإعتبارات تاريخية وقانونية متعددة الجوانب والإتجاهات . فهي اذ تحدد المبادئ القانونية التي تحكم علاقات أهل الذمة بالدولة والمجتمع الإسلاميين في العصر الوسيط تقوم في الوقت نفسه بإلقاء الأضواء على ظروف تطبيق هذه المبادئ والعوامل السياسية والإجتماعية التي أثرت فيها .

وبالإضافة الى كل ذلك تبدو هذه المسألة على صلة بواقع عصرنا بالقدر الذي تتواجد فيه بعض القواعد القانونية التقليدية المتعلقة بالأقليات الدينية في بعض البلدان الإسلامية .

لقد لجأ الإسلام منذ البداية ـ بدافع الضرورة ـ إلى اعتماد مبدأ التمييز بين المسلمين وغير المسلمين لأسباب ذات طابع ديني ولظروف تاريخية واعتبارات سياسية . هذه المعطيات مجتمعة كانت في أساس التمييز الذي حكم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين . ومن أجل فهم طبيعة هذه العلاقات لا بد من أن نعود بالذاكرة إلى العصر الذي عرف بداية تطبيق

مبادئ الإسلام آخذين بعين الإعتبار الظروف التي أحاطت بتطور الدين الجديد .

إن الدعوة التي أطلقها محمد (ﷺ) قد تمحورت حول مقولة الإله الواحد والخوف من يوم الحساب من جهة وحول مبدأ تساوي البشر ومسؤوليتهم أمام الله في يوم الحساب الأخير .

عبر هذه المبادئ واجه محمد (ﷺ) عداء المشركين في مكة ؛ ومن هذا المنطلق أيضاً شعر بأنه قريب من اليهود والنصارى[1] . فخلال الفترة التي قضاها الرسول (صلى الله عليه وسلم) في مكة قبل الهجرة (٦٢٢ م) كانت ميزة الايمان بكتاب منزل او الحصول عليه هي الفاصل الذي يقسم العالم الى فئتين من الناس مختلفتين : الكافرون ويطلق عليهم إسم (المشركون) والموحدون المؤمنون .

ومنذ ظهور الإسلام أدخل هذا التمييز الواضح بين عبدة الاوثان بمختلف فئاتهم ـ المتمثلة بالقبائل العربية التي كانت ، قبل الإسلام ، تعتنق عبادة هذا الوثن أو ذاك من العدد الكبير من الأوثان الذي تتسع له مكة وجوارها ـ وبين أفراد الطوائف التي آمنت برسالة منزلة موحدة (اليهودية والنصرانية)[2] .

ان مفهوم الإسلام، كدين كامل تام ورسالة نهائية ـ أنزلت لتكمل الرسالات الأولى وتصحح اخطاء معتنقيها وتسد الثغرات ـ كان يفرض ان تكون له مكانة أعلى دينياً وسياسياً ؛ ومع ذلك فإن التعبير الصحيح للوضع المميز ـ رغم كونه أدنى مرتبة ـ الذي سوف يعطى لأهل الكتاب، ظل بحاجة الى تفسير أكثر تفصيلاً : وسوف لا تتضح أسسه وتفاصيله إلا بعد سلسلة من الصدامات القاسية الشديدة خصوصاً مع القبائل اليهودية .

---

(١) راجع محمد حسين هيكل : حياة محمد ص. ـ ١٤٤ و ١٧٤ و ١٧٥ و ٢٢٤ ـ (وس . البقرة ٨٧ قرآن كريم) (وس . آل عمران ـ ١٩ قرآن كريم) .

(٢) راجع رالف بالم : المسلمون les sarrarzins ص ٣١ من الترجمة الفرنسية لأليزابت بويون . ط . بواتييه ١٩٨١ .

هذه الصدامات انتهت بإبرام معاهدات محلية مختلفة جداً[٣] .

وانـطلاقاً من هـذه الحال ومن أجـل فهم طبيعة العـلاقات التي أقيمت بين المسلمين وأهل الكتاب من نصارى ويهود (أهل الذمة) وفي سبيل درس وتوضيح مفهوم عبارة (أهل الذمة) والمفهوم الصحيـح لأوضاعهم القانونية ، سوف نستعرض من هذه المقدمة الأسباب الـدينية والإعتبـارات ذات الطابـع التـاريخي والسياسي التي سـاهمت ـ على عهد الـرسول (ﷺ) ـ في اقامة وتحديد الـوضع القـانوني لأهـل الذمـة آخذين بعين الإعتبـار أن جميع هـذه الإعتبارات تؤلف مجموعة يصعب الفصل بين عناصرها .

كل ذلك يطرح مسألـة محاولـة توحيـد الأمة ـ وهـو ما قـام به الـرسول (ﷺ) ـ ومسـألة العـداء الديني المتمثـل في المقاومـة الشرسـة التي أبداهـا اليهـود وهي التي أدت الى ظهور الاوضـاع القانـونية المشـار اليها بـأشكالهـا المؤسساتية ضمن نطاق النظام الإسلامي الجديد . من هنا يمكن دراسة الإعتبارات الإقتصادية والسياسية الناجمة عن تنـظيم الدولـة الإسلاميـة في عهد الخلفـاء والتي أدت الى التحـول الكبيـر الـذي طـرأ على هـذه الأوضـاع واستمــرت تفـاعلاتـه في تداخلهـا وتأثيـرهـا حتى إلغـائهـا في العهـد العثمـاني بصـورة تدريجية .

أولاً ـ إقامة نظام أهل الذمة في عهد الرسول (ص) :

آ ـ المحاولة التوحيدية :

إن استقرار الرسول (ص) في المدينة عام ٦٢٢ م كان منعطفاً حاسماً في مجرى حياته وعمله الدائب من أجل تأمين انتصـار الدين الجـديد . لقـد حاول أن يجمع في كلٍّ منظم مختلف الفئات التي كانت تعيش هناك .

في هـذا الوقت بـالذات وبعـد أن أجبـره المشـركـون على تـرك مكـة المكرمة ، رفع الرسول (ﷺ) حسامه في وجه هؤلاء دون اليهـود والنصارى الذين تكاثـر عددهم في المـدينة والـذين عقد معهم معـاهدة علنيـة يدعمهـا

---

(٣) راجع نيكيتا اليساف : المشرق الإسلامي ص ٤١ وما يلي . ط. باريس ١٩٦٧ .

ويشد أزرها نظام المدينة او دستورها المشار اليه سابقاً .

ان التجربة التوحيدية قد قربت محمداً (ﷺ) من النصارى واليهود في مواجهة مشـركي مكة الذين «يغشاهم العذاب من فـوقهم ومن تحت أرجلهم ويقـول ذوقوا مـا كنتم تعملون » « ٢٩ ـ ٥٥ قرآن كريم» . هذا التمييـز سـوف يبقى أسـاسيـاً رغم الأحـداث التي ستعكـر صفـو العـلاقـات الأخـويـة بين المسلمين وأهل الكتاب .

إن أسس تنظيم « الأمة » التي تجمع بين المسلمين والنصارى واليهـود وتوحدهم ، تتواجد في نظام المدينة المشار اليه الذي حفظ لنا التاريـخ نصه القديم .

لقـد جاء في نـظام المدينـة أن « لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم إلا من ظلم وأثم » وأن المؤمنين من قـريش والمؤمنين من يثـرب ومن انضم اليهم وقاتل معهم يؤلفون أمة واحـدة . وأن اليهود يؤلفـون أمة واحـدة مع المؤمنين وان « لمن تبعنا من اليهود » الحق في تلقي العـون من المسلمين والمساعـدة طـالما أنهم لم يعملوا ضـدهم أو يقدمـوا العـون لعـدوهم(٤) ولكن مـا سمي دستور المدينة او نظامها اصطدم بتيارات معادية للإسـلام . ومنذ بـداية نشـر الدعوة نشأت أولى الاحتكاكات العدائية .

ب ـ مقاومة اليهود الشرسة او العداء الديني الكبير :

من المعرف أن شعور التضامن الناشئ عن مبدأ التوحيد في الفترة التي بدأها الرسول في المدينة لم يلبث أن أخلى المكان لعداء ومقـاومة شـديدين بدآ سراً ليظهرا بـوضوح فيمـا بعد بين يهـود المدينـة والرسـول (ﷺ) الذي كانت بداية دعوته تحمل بذور تتمة واستكمـال للأديـان السماويـة السابقـة لا سيما اليهودية، حيث بدت لهم بعض الاحكـام القرآنيـة وكأنهـا مستوحـاة من

---

(٤) راجـع : .محمد بـاشميل : مـوقعـة أحـد ص ٣٤ ـ ٣٥ ط. دار الفكـر بيروت ـ ورالف بالم المسلمـون les Sarrarzins ص ٤٦ ـ محمـد حسين هيكـل ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ وأبـو عبيـد ص ـ ٢٠٢ ـ وانـظر ابن هشـام : سيـرة الـرسـول جـزء ـ ١ ـ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢ ط. كـوتينجن عـام ١٨٦٠ .

اليهودية[٥] . ولكنهم لمسوا بعد الفترة الأولى أن محمداً (ﷺ) يبشر بوضوح بدين جديد منفصل تماماً عن اليهودية والنصرانية .

لقد كان انتصار المسلمين في غزوة بدر في العام الثاني للهجرة، مبعث ردة فعل معادية تجاه اليهود، وكانت نتيجتها الأولى والمباشرة عملاً موجها ضد يهود المدينة لأن هؤلاء لم يستطيعوا إخفاء عدائهم للرسول (ﷺ) بل أقاموا علاقات سرية مع قريش. ولم تلبث المؤامرة التي دبرها اليهود بالتعاون مع مشركي مكة أن بثت الحذر في صفوف المسلمين .[٦] وبعد ذلك بقليل اكرهت القبائل اليهودية على ترك المدينة واحدة بعد أخرى بدءاً بقبيلة بني قينوقة التي تلقت الضربة الأولى . ونظراً لأن أكثر رجال هذه القبيلة من الصاغة والحدادين، فقد كانوا يبدون أشد خطراً وعرضة للشكوك في نظر المسلمين الأوائل .

في آذار عام ٦٢٥ للميلاد أصبح وضع الرسول العسكري يثير القلق في المدينة بعد هزيمة المسلمين في موقعة جبل أحد . وقد أدى ذلك الى تحرك اليهود والمشركين والمنافقين من جديد . عندئذ ضاعف الرسول (ﷺ) أعماله الموجهة ضدهم وبدأ الوحي الالهي يشير الى انحرافهم عن الطريق المستقيم الذي رسمه الله عز وجل[٧] .

وتتابعت الأحداث فسقطت واحة خيبر في يد المسلمين بعد ست سنوات من الهجرة وعشرة أيام من المقاومة الشرسة وهي التي يتألف سكانها من اليهود دون غيرهم . ومع كل ذلك ظل الطابع السياسي يسود العداء الديني ، فقد أعاد الرسول (ﷺ) جميع المعابد اليهودية الى أصحابها ولم يصر على تحولهم الى الإسلام . وجرت محاولة جديدة لإقامة إدارة موحدة

---

(٥) راجع : نيكيتا أليساف Nikita Elisséef : المشرق الإسلامي L'orient Musulman ص - ٤٠ : «لقد ظن اليهود أن ثمة مذهبا يهوديا جديداً ينشأ مع الرسول الأعظم عندما بدأت صلاة المسلمين تتجه لجهة بيت المقدس وظهر لهم مبدأ الصيام مشابهاً لصيامهم ومقلداً لما يسمونه (Tichri Juif) . » .

(٦) محمد أحمد باشميل : موقعة أحد ص - ٣٧ و ٣٤٤ .

(٧) نفس المرجع ونيكيتا أليساف ص - ٤٢ .

ولكن دون جدوى[٨] . لقد أصبح نظام المدينة حرفاً ميتاً ولكن كل تاريخ العلاقات بين الإسلام والديانات السماوية الأخرى سوف يتأثر لحد كبير بهذا الصدام الكبير بين اليهودية والإسلام الناشئ .

هذه العلاقات سوف تنظمها عقود صلح تحمل مجموعتها اسم عقود الذمة، وتحمل في بنودها المختلفة الاسس القانونية لنوع من الإستقلالية الطائفية ولما يسمى فيما بعد نظام أهل الذمة من نصارى ويهود .

ج ـ عقد الذمة :

في الفترة التي قضاها الرسول (ﷺ) في المدينة أقام أسس الدولة الإسلامية وشرع بالتمييز بين أتباعه وأتباع الديانات الأخرى (التقسيم الديني) من جهة وبين سكان البلاد التي يحكمها المسلمون (دار الإسلام) وتلك التي يحكمها أعداء المسلمين (دار الحرب) (التقسيم المكاني)[٩] .

غير المسلمين ينقسمون بدورهم الى فئات مختلفة؛ ولكن طائفة الموحدين منهم أي أهل الكتاب أو أهل الذمة أو الذميون الذين يعيشون في ديار الإسلام يستطيعون الإحتفاظ بأديانهم السماوية ويتمتعون بحماية المسلمين شرط دفع الجزية والخضوع للسلطات الإسلامية . انهم بالدرجة الأولى النصارى واليهود .

هكذا ظهرت أسس عقد الذمة وأقيمت في عهد الرسول الأعظم (ﷺ) . جميع النصارى واليهود الذين يخضعون لهذا العقد حملوا إسم أهل الذمة او الذميون أما الباقون من المشركين والمرتدين الذين يكفرون بالإسلام فليس لهم خيار سوى الحرب أو التحول الى الإسلام[١٠] .

---

(٨) راجع محمد حسين هيكل : حياة محمد ص ٣٧٨ ط . القاهرة ١٣٥٨ للهجرة ـ طبري : تاريخ فقرة ١ / ١٥٧٦ و ١٥٨٨ و ١٥٨٩ ـ وراجع باشميل : موقعة خيبر .

(٩) راجع الشيرازي : ـ ١٥ كتاب التنبيه ، ترجمة ج . هـ . بوسكيه G. H. Bousquet الى الفرنسية ٤ القانون الجزائي والعام ص ـ ٥٠ مطبعة شمال أفريقيا . الجزائر ـ كذلك عبد الكريم زيد ان : أحكام الذميين ص ـ ١٨ ـ ١٩ طبعة ثانية بغداد ١٩٧٦ .

(١٠) د . عبد الكريم زيدان ص ٢٦ ـ نيكيتا أليساف ص ٦٩ ط ـ ١٩٧٥ .

عقود الصلح أو عقود الذمة، التي أبرمها الرسول الأعظم مع النصارى واليهود واشهرها عهد نجران من جهة والكتب التي وجهها الى هؤلاء، جسدت هذه الحال القانونية، مقيمة بذلك نظام أهل الكتاب أو أهل الذمة . ومن هذا المنطلق ستتصدى لتعريف المعنى الحقيقي لتعبيري الذمة والذمي في مفهوم القانون الإسلامي ولغته .

يظهر من أهم وأشهر القواميس العربية ان معنى كلمة ذمة هو عهد أو عقد ، أو معاهدة أو حماية وأن المستفيدين منها هم أهل الذمة . وهم يتمتعون بهذه الحماية بموجب معاهدات أبرمت بين الرسول (ﷺ) من جهة ورؤسائهم الدينيين من جهة أخرى مقابل القيام ببعض الواجبات وأهمها دفع الجزية الذي يخولهم حق الحصول على الاعتراف بحقوقهم العامة والخاصة من قبل السلطات الإسلامية[11] .

أما الذمة فهي عقد أبدي دائم يبرم دون تحديد زمني لمفعوله ، وعند موت الموقعين تنتقل موجبات العقد الى الأبناء « وهذا العقد ليس معاهدة بالمعنى الصحيح ولكنه رابطة لا تنعقد بين دولتين بل بين دولة من جهة ورؤساء قاعدة شعبية من جهة أخرى . وهذه الرابطة تنشئ واجبات ليس فقط تجاه الدولة الإسلامية ولكن تجاه كل مسلم على حدة وكل ذمي أو كتابي ، من هنا يتضح أن لها مفعول القانون لأنه عندما يخالفها الذمي يتحمل وحده نتيجة المخالفة وليس طائفته كلها »[12] .

ثانياً ـ نظام أهل الذمة والتحول الكبير :

بعد عهد الرسول (ﷺ) لعبت الإعتبارات الإقتصادية والمالية دوراً هاماً لجهة أوضاع النصارى واليهود . هذا الدور ميز عصور الفتح الإسلامي الأولى ودفع بنظام الذمة المقام في العصر السابق عليها في اتجاه جديد مختلف ، متأثراً بالظروف الإقتصادية والمالية الجديدة . وبالفعل فان

(١١) راجع ابو يوسف ص ١٢٤ ـ ١٢٥ط. بيروت ١٩٧٩ وعبد الكريم زيدان ص ٢٢ وما بعدها .

(١٢) راجع فتال : النظام الشرعي لغير المسلمين ص ٧٢ وما بعدها ط . بيروت ١٩٥٨ .

الموقف الليبرالى للفاتحين الجدد تجاه أهل الذمة قد كان أشد تأثراً بهذه الإعتبارات الإقتصادية والمالية من الإعتبارات السياسية التي لم تكن غائبة تماماً في هذا المجال وهي كما سنرى ، سوف تزداد تأثيراً بعد فترة طويلة من عصور الفتح بفعل التدخلات العسكرية للقوى الأجنبية . وسيكون لهذه التدخلات آثارها الهامة في مجال العلاقات بين الطوائف المختلفة في الديار الإسلامية . وسيتحمل نصارى الشرق بشكل خاص الجزء الأكبر من انعكاساتها المحلية .

أ ـ تأثير الإعتبارات الإقتصادية والمالية على أوضاع النصارى واليهود بعد عهد الرسول (ﷺ) :

في بداية نشوء الامبراطورية الإسلامية وبعد توسعها الكبير السريع خلال القرن الأول للهجرة بقي المسلمون يؤلفون أقلية ضئيلة نسبة الى شعوب بلاد الفتح . هذه الحال فرضت عليهم أن يتركوا بين أيدي هذه الشعوب أكثر أعمال القطاع الإداري والزراعي والصناعي والتجاري . ومن هنا كان السكان الأصليون للبلاد المفتوحة وجلهم من أهل الكتاب ، يمثلون عناصر الإنتاج الهامة في المجتمع ويمسكون بكل القوى المنتجة في البلدان الخاضعة لسلطة المسلمين(١٣) . هذا الوضع استمر مزدهراً لعدة قرون من الزمن بسبب ظروف إجتماعية وإقتصادية هامة وبشكل جعل قوة الذمي الإنتاجية تبدو ضرورة معيشية للمسلمين وبالتالي ضرورة أساسية لخزينتهم (بيت المال) وإدارتهم الحكومية . لقد قال رجل لسلمان الفارسي صاحب الرسول (ﷺ) (ت ـ ٣٦ هـ = ٦٥٥ م) : ما يحل لنا من أهل الذمة يا أبا عبد الله ؟ قال : ثلاث من عماك إلى هداك ، ومن فقرك الى غناك . إذا صحبت الصاحب منهم تأكل من طعامه ويأكل من طعامك ويركب دابتك وتركب دابته في أن لا تصرفه عن وجه يريده(١٤) .

---

(١٣) أنظر في هذا المجال غودفروى ـ ديمومبين وبلاتونوف : العالم الإسلامي والبيزنطي ص. ٢٣٥ ط . باريس ١٩٣١ . بالفرنسية .

(١٤) راجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ١٢٦ .

إن هـذا الكلام يؤكـد حقيقة تـاريخية تتجـاوز عهد صحـابـة الـرسـول (ﷺ) وهي تفسـر الى حد بعيـد بعض الضمانـات التي حصل عليهـا أهـل الكتاب لقاء الخدمات الجلى التي لحقت ببيت المال والمجتمع الإسلاميين، كما تفسر أيضاً بعض التجاوزات التي أضـرت ببعض من حقوقهم وحـرياتهم في هـذا المجال . يضـاف إلى ذلـك أن الضـرائب التي كـان يـدفعهـا أهـل الكتـاب كانت تؤلف القسم الأكبـر والأهم من مـوارد خـزينـة الـدولـة (بيت المال)[١٥] .

هذه الحال التي تكونت بعد عهد الرسول (ﷺ) تبدو متصلة الأسباب بتتـالي الفتوحـات وتزايـد عـدد بـلاد الفتـح ومن ثم بـالـظروف الإقتصـاديـة والسياسية الجديدة التي سادت في الدولة الإسلاميـة وفرضت نفقـات باهـظة ضاق بها بيت المال واحياناً عجز عن دفع بعضها، من أجل إشباع الحـاجات الجديدة ومن أهمها ان لم يكن الأهم كانت رواتب الجند التي يتحتم تأمينهـا في أول كل شهر . المبـالغ التي كـان يدفعهـا أهل الكتـاب كضرائب كـانت تؤلف باستمرار المـوارد الأساسيـة لخزانـة الدولـة . من هنا يبـدو أن مصلحة بيت المـال وحاجـاته ، تفسـر الى حد بعيـد الأهميـة الفـائقـة والمتصـاعـدة باستمرار المعـطاة لموضـوع الضريبـة التي يدفعهـا النصارى واليهـود والتأثيـر الكبير الذي أحدثته هذه الأهمية لجهة أوضاعهم القانونية .

في مجـال تتابـع هذه الإعتبـارات الإقتصادية والماليـة ظهرت عـوامل عديدة أدت إلى إحداث تغييرات جذرية في نظام أهل الـذمة الـذي أقيم في مطلع ظهور الإسلام . أهم هذه العوامل تتصل الى حد كبير كما رأينا بإشباع حاجات بيت المال ومن ثم حسن تسيير شؤون الإدارة. وجميع هذه الحاجات متصلة بعضهـا ببعض الى درجـة يصعب فصلهـا . ان حـال أهـل الـذمـة الإقتصـادية والصنـاعية والتجـارية تبـدو على قدر كبيـر من الأهميـة في هـذا المجال .

ـ حاجات الخزينة واحترام مبدأ حرية المعتقد

الضرائـب التـي كـان يدفعها أهـل الذمـة أصبحت بعد الفتـح ضرورة

---

(١٥) راجع تريتون A. S. Tritton ص ٢٢٩ ، الترجمة العربية ط . القاهرة ١٩٦٧ .

حيوية لبيت المال وصار كل نقص يصيب مجموع هذه الضرائب خطراً تهدد نتائجه استمرارية السلطة وقوة الجيش في نظر الحكام . ومن هنا كان أي نقص في عدد أهل الذمة ـ سواء تم ذلك بسبب الهجرة او التحول الى الإسلام عن طريق الأكراه ـ يؤلف بالنسبة لخزينة الدولة كارثة مالية تهدد الدولة بافلاس لا يمكن تلافيه .

ان تطبيق مبدأ حرية المعتقد الذي اعتمد منذ بداية الدعوة يبدو شديد الفعالية في هذا المجال لأنه يمنع كل أنواع الاكراه لا سيما التحول الى الإسلام تحت ضغط العنف والقوة (٢ : ـ ٢٥٦ ـ ٢٥٧ قرآن كريم) . هذه الضمانة المدعومة بكلام الله عز وجل سوف يلجأ اليها المسؤولون السياسيون من أجل الإستجابة لحاجات الدولة. وكل تقليص أو إلغاء لمفعولها سيكون من شأنه الإضرار بمصالح الخزينة لأنه يؤدي الى إنقاص أو إزالة موردها الأساسي . وفي العهود أو الأزمنة التي كانت فيها حرية المعتقد مهددة أو ملغاة ، حصلت تحولات كبرى إلى الإسلام بسبب الضغط والاكراه . وما حصل في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي (٩٩٦ ـ ١٠٢١) يبدو شديد التعبير في هذا المجال. ولكن المبادرة التي اتخذها الخليفة المذكور بالغاء جميع إجراءات الإضطهاد التي أقامها واتاحة الفرصة لجميع المتحولين الى الإسلام بالعودة الى أديانهم السابقة ، هذه المبادرة تسمح بالتساؤل حول ما إذا كانت النتائج الإقتصادية ألتي أسفرت عنها التحولات الى الإسلام هي السبب الحقيقي للتبدل المفاجئ في موقف الخليفة ؟ وفي جميع الأحوال ورغم كل ما حصل في بعض عهود الإضطهاد فان الإعتبارات المالية المشار اليها سابقاً قد ساهمت الى حد كبير في دعم تطبيق مبدأ حرية المعتقد ودفعته في بعض الأحيان الى تجاوز الحدود التي أقامها الرسول (ﷺ) . ان ظهور الشاعر المسيحي الأخطل أمام الخليفة الأموي في حالة السكر الظاهر الشديد وأحكام الحرم excommunication التي كانت تصدر في بعض الأحيان عن سلطات دينية كتابية ضد بعض النصارى الذين يتوجهون الى القاضي المسلم لفض نزاعاتهم (عقاب فرض على النصراني الذي يقيم الدعوى امام القضاء الإسلامي) بالاضافة الى المواقف المعادية للمسلمين التي يعتمدها بعض الموظفين الكتابيين تجاه الرعايا المسلمين دون ان يتعرضوا لأي

عقاب ، ان جميع هذه الأمور تؤلف مظاهر لتحول كبير يصيب نظام أهل الذمة فيما يتعلق بتطبيق مبدأ حرية المعتقد . ولكن نتائج هذه الحرية ذات الحجم الكبير تبدو غير كافية في نظر بعض الحاكمين لوقف تحول الكثير من أهل الكتاب الى الإسلام ومن ثم لمنع حدوث نقص في مجموع الضرائب المحصلة ذات النسب العالية ، لذلك اتخذوا منذ البداية إجراءات تهدف الى إبعاد كل طريقة للتخلص من الضريبة يمكن اللجوء اليها ، ولجأوا الى فرض ضريبة الجزية على الذمي بعد اعتناقه الدين الإسلامي . وفي نظر هؤلاء الحاكمين او زعمهم كانت هذه التدابير تصب في مصلحة تطبيق مبدأ حرية المعتقد والممارسة وذلك بإلغاء عامل الضغط المتمثل في التخلص من دفع الجزية عند التحول الى الإسلام . على كل حال كان ذلك يصب في مصلحة الخزينة بالتأكيد ! والحجاج حاكم العراق (٦٩٤ ـ ٧١٤م) في العهد الأموي كان أول من اتخذ هذه التدابير من أجل زيادة عائدات بيت المال من الضرائب أو على الأقل منع تعرض هذه العائدات لأي نقص[١٦] . وفي هذا السياق يمكن الإشارة الى الرأي القائل بأن أملاك الذمي الذي يتحول الى الإسلام تعود الى طائفته وتبقى في نطاق ملكيتها . ففي رأي أقره الخليفة عمر بن الخطاب (رض) في بداية خلافته ، أن المتحول للإسلام من أهل الذمة يفقد أملاكه العقارية حيث تعود ملكيتها بكاملها الى أبناء طائفته السابقة على إسلامه . وهذا الأمر يبدو في مصلحة بيت المال إذ يستمر دفع الضريبة عن هذه الأملاك[١٧] .

ـ حاجات بيت المال والمفهوم الإسلامي الجديد للغنيمة

لأسباب تهدف الى تزويد بيت المال بمردود كبير من الضرائب ، اعتمد نظام الأرض المفتوحة الجديد، الذي أقره الخليفة عمر بن الخطاب، مبدأ فرض ضريبة الخراج على هذه الأرض وتركها في أيدي أصحابها السابقين خلافاً لنظرية الغنيمة المطبقة في السابق . وهكذا استمر ملاكو

---

(١٦) نفس المرجع السابق .

(١٧) راجع في مجال هذا البحث كتاب ابن عبد الحكم : فتوح مصر ص ـ ١٥٤ وكتاب أ . ف . غوتييه E. E. Gautier : عادات وتقاليد المسلمين ص ٢١١ ط . باريس ١٩٣١ .

الأرض المفتوحة في التصرف بأرضهم وممارسة حقوقهم القديمة عليها ما خلا بعض الإستثناءات .

وقد أجمع الفقهاء على ان الدافع الى اتخاذ هذه التدابير والنظم كان إقرار ضريبة الأرض لصالح المسلمين عموماً وجمعها في كل عام بشكل دائم . وعائد هذه الضريبة كان يخصص لنفقات المصلحة العامة . وهكذا استمرت انتاجية الذمي في كونها مصدر ازدهار للخزينة وللمجتمع . وقد كان هذا الدور يصب دائماً في مصلحة الذمي كما رأينا سابقاً . هذا الأمر أخذه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بعين الاعتبار عندما طلب في كتابه الموجه الى واليه في العراق الحجاج بن يوسف (٦٩٤ - ٧١٤ م) أن يوفق بين مصلحة زارعي الأرض ومصلحة أهل الفيء من المسلمين(١٨)

ـ الأجراءات المتخذة بهدف دعم مقدرة الذمي على دفع الضريبة ومنع تدني مجموعها

لقد كان اتجاه الخلفاء لحماية إنتاجية الذمي ظاهراً عبر كل العصور من أجل استمرارية مقدرته على دفع الضريبة ومنع انقاص دخل الخزينة منها . ومن أجل ذلك تم اعتماد الكثير من المبادئ واتخاذ الكثير من الإجراءات . لقد أظهرت التجربة ان ثقل الضريبة الفاحش كثيراً ما يقضي على المادة المفروضة ويبيدها ، ومن أجل الحؤول دون هذا الوضع اتخذت التدابير التي تتيح لجميع الطبقات القدرة على دفع الضريبة، لا سيما الجزية، حيث جرى إنقاص المبلغ المترتب على الفقير . كل ذلك كان يجري في صالح الخزينة. ولذلك تم اعتماد تقسيم ضريبة الرأس الى ثلاثة أنواع : واحد للفقراء وآخر لأصحاب الدخل المحدود وآخر للأغنياء(١٩) . وفي نفس الإتجاه يمكن تفسير مبدأ التوازن المفروض بين إمكانية الأرض على الانتاج ونسبة الضريبة المفروضة عليها . وتطبيق هذا المبدأ يرمي الى تأمين احترام

---

(١٨) راجع الماوردي : الأحكام السلطانية . الترجمة الفرنسية ط . الجزائر ١٩١٥ ص ـ ٣١٥ وما يلي ـ والحافظ ص ـ ٣٩ ـ ٤٠ وما يلي .

(١٩) راجع ن . أليساف : المشرق الإسلامي في العصر الوسيط ص ـ ٦٩ .

مصلحة الزارع ومصلحة بيت المال . لقد كان عمر بن الخطاب الخليفة الراشدي الثاني يأخذ بعين الإعتبار إمكانية الأرض على الإنتاج وتحمل الضريبة عند تحديد الضرائب(٢٠) .

ان تأمين القدرة المالية لدافع الضريبة الذمي ، وهي شرط لكل تحصيل ناجح للضرائب ونتيجة لعمله المستمر ، يتطلب حماية حقه في العمل وفي الحصول على كل ما هو ضروري لحياته . وقد اتخذ الكثير من التدابير في هذا المجال من أجل تأمين تحصيل جيد للضرائب . ويروى أن الخليفة علي بن أبي طالب ع (٦٥٦ - ٦٦١ م) قال لعامله على بزرج سابور : « لا تضربن رجلاً سوطاً في جباية درهم ، ولا تبيعن لهم رزقاً ، ولا كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا تقيمن رجلاً قائماً في طلب درهم قال : قلت : يا أمير المؤمنين إذاً أرجع اليك كما ذهبت من عندك! قال : وان رجعت كما ذهبت ويحك إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو يعني الفضل) »(٢١) .

وهكذا يبدو أن الأدوات والآلات اللازمة للإنتاج الزراعي الخاصة بالذمي لا يمكن بيعها من أجل تسديد الضريبة لأن ذلك يضر بمقدرته على دفع الضريبة (الخراج)(٢٢) .

ولكن الإجراءات التي اتخذت من أجل تلبية طلبات الخزينة لم تكن دائماً مؤاتية وفي صالح أهل الكتاب . فالنفقات التي كانت في ازدياد مستمر بسبب نظم الحياة الجديدة وطرق الرفاه المعتمدة لدى خلفاء الأمويين وبعدهم خلفاء العباسيين؛ بالإضافة الى نفقات الحروب؛ كانت تدفع ببعض الخلفاء الى زيادة نسبة الضرائب من أجل تغطية تلك النفقات . والزيادة كانت في بعض الأحيان بحجم الكارثة . وقد اضطرت - في بعض العهود - جماعات من أهل الذمة الى ترك الأرض التي يملكون من أجل التخلص من

---

(٢٠) في هذا الموضوع راجع ابو يوسف : كتاب الخراج ص - ٣٧ - ٣٨ - ودانيال دنت ص - ٥٥ - ٥٦ - .

(٢١) أبو عبيد فقرة ١١٦ - أبو يوسف ص ١٢٣ - ابن آدم فقرة ٢٣٤ .

(٢٢) راجع ابن عبد الحكم ص ١٥٦ .

الضريبة . وهكذا هجر كثير من الفلاحين المصريين قراهم تحت وطأة ضريبة الأرض التي لم يستطيعوا تحملها في العام ٩١ للهجرة؛ وتكرر ذلك في العام ١٦٧ هـ إثر زيادة ضاعفت قيمة نسبة الضريبة(٢٣) . التدابير التي اتخذت في هذا السبيل تجاوزت في بعض الأحيان كل الحدود حين فرضت الجزية على الموتى لتدفع عنهم بواسطة أقربائهم(٢٤) .

وهكذا فاذا كانت حاجات بيت المال، المتعلقة بالضرائب ، في أساس أسباب الضمانات المعطاة لأهل الكتاب من النصارى واليهود فانها كانت في بعض الأحيان مبعث قلق وظلم ومضايقات ، ولكن إنتاجية الذمي كمصدر أساسي لإزدهار الخزينة حافظت دائماً على أهميتها التاريخية .

ـ حاجات الإدارة والوضع القانوني لأهل الكتاب

يصعب فصل حاجات الإدارة ومتطلباتها عن حاجات ومتطلبات خزينة الدولة لان كل تحصيل ناجح للضريبة لا بد أن يستند الى إدارة قادرة ومنتجة . ومن هذا المنطلق كانت الحاجات الإدارية التي ظهرت في مطلع الفتح العربي على اتصال وثيق بحاجات بيت المال التي كانت تزداد بإستمرار بفعل نفقات الحروب المتتالية . فمع بداية الفتح كان على المسلمين أن يواجهوا كل المشاكل الناشئة عن إدارة إمبراطورية متسعة الأطراف . وقد بدأ في عهد عمر بن الخطاب (رض) ظهور هذا النوع من المشاكل مع ما رافقها من تغيرات إجتماعية وإقتصادية هائلة .

ولكي يتمكن من إدارة الدولة التي كانت تتسع باستمرار ، أقر عمر بن الخطاب الهيكلية الإدارية التي كانت قائمة بمؤسساتها وأشخاصها واكتفى باضافة حاكم « أمير » الى السلطات المحلية يتبعه موظف مالي « عامل » تنحصر مهماته في السهر على جباية الضرائب . ويكاد يجمع المؤرخون المعاصرون على القول بان « المسلمين أكتفوا بالغنيمة وجمع الضرائب دون إجراء أي تبديل في الجهاز الإداري والمالي الذي كان قائماً

(٢٣) أ. س . تريتون : ص ـ ٢١٩ و ٢٣١ ـ ونيكيتا أليساف ص ـ ٧٠ .

(٢٤) انظر إبن عبد الحكم ص ١٥٦ .

في بلدان الفتح»[٢٥] . تجاه هذا الواقع التاريخي، وبانسجام تام مع منطق الأمور وضرورات السلطة، أمسك أهل الكتاب من نصارى ويهود او بالأحرى احتفظوا بمهام تشغيل ودفع عجلة الإدارة العامة . لقد كان ذلك يؤلف ضرورة ملحة في البداية. وقد قاموا بمهمة جمع الضرائب من المكلفين لأن تسيير عجلة الإدارة المالية لم يكن ممكناً بدون مساهمتهم . ولكن الملفت ان هذا الوضع قد دام لمدة طويلة ؛ وقطاعات الإدارة العامة كانت في جميع عصور التاريخ الإسلامي تضم موظفين من النصارى واليهود يشغلون أحياناً مراكز هامة جداً وعالية جداً[٢٦] .

ان ظاهرة العدد الكبير من الموظفين الذميين ووصول بعضهم الى أعلى المراكز الإدارية في الدولة كانت بمثابة دليل على مشاركتهم لحد ما في حياة البلاد السياسية . ومع كل ذلك لا يمكن التقليل من الأهمية والقوة اللتين تمتع بهما سائر اخوانهم في الدين، سواء في القطاعين العام والخاص من جراء المساعدة التي كان هؤلاء الموظفون يقدمونها لهم بحكم وجودهم في السلطة . ولقد أسهب بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين في الحديث عن الخدمات الكبرى التي كانت تقدم سواء في القطاع العام أو القطاع الإقتصادي أو الإجتماعي[٢٧] .

ان الخدمات المفيدة التي كان يقدمها الذمي والناشئة الى حد كبير عن الاختصاص الذي وضع في خدمة الإدارة الإسلامية فأصبح ضرورة ، هذه الخدمات هيأت له سبيل التمتع بقوة مميزة دفعت عنه خطر العزل الذي كثيراً ما كان يتهدد مصيره. فمن وقت لآخر كان يصدر، ضمن مخطوطة، أمر يقضي بعزل كبار الموظفين الكتابيين من وظائفهم العالية الإدارية والمالية. ولكن يبدو أن هذه الأوامر لم تكن لتسلك طريقها الى التنفيذ بصورة دائمة ، لأن هذا التنفيذ كان يصطدم دائماً بالعقبات الناشئة عن ضرورات إدارية ومالية يصعب

---

(٢٥) راجع نيكيتا أليساف ص ـ ٦٧ ـ ٦٨ و روبير مانتران ص ـ ١٠٦ .

(٢٦) راجع أ . س . تريتون ص ـ ٢٥٦ وما يليها .

(٢٧) عن هذا الموضوع يمكن مراجعة بيار روندو في كتابه : نصارى الشرق : Pierre Rondot Les chrétiens d'orient P. 220 ed, Peyronnet et cie. Paris بالاضافة الى كتاب جاك تاجر: أقباط ومسلمون .

تجاوزها . وهنا لا بد من الملاحظة ان الخلفاء العباسيين المنصور والمهدي والرشيد والمتوكل والمقتدر اكتفوا جميعاً بعزل إسمي لأهل الذمة من وظائف الدولة ولكنهم من حيث الواقع تركوا لهم هذه الوظائف[٢٨] .

ـ حاجات المجتمع الإسلامي ووضع أهل الذمة :

ان إنتاجية الذمي في القطاع الزراعي والتجاري والصناعي وفي العديد من المهن أصبحت بالنسبة للمجتمع الإسلامي حاجة يصعب الإستغناء عنها .

في بداية الفتح ولأسباب سياسية وعسكرية واجتماعية كان أهل الذمة (سكان البلاد الأصليون) يؤلفون العناصر المنتجة في المجتمع لأن جميع قوى الإنتاج كانت بين أيديهم ولم يكن أحد مستعداً للحلول محلهم في هذا المجال[٢٩] . إنهم المزارعون الذين يدفعون ضريبة الأرض لبيت المال ويقدمون للشعب منتجاتهم الزراعية والتجار الذين يشترون ويبيعون أهم الانتاج وأهل المهن الحرة والصناع الذين يمارسون المهن الأكثر ربحاً وفائدة . لقد أخذت هذه الإنتاجية بعين الإعتبار من قبل الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (رض) عندما توجه الى المسلمين طالباً احترام حقوق أهل الذمة مبرراً هذا الطلب بكونهم يتمتعون بحماية ذمة رسول الله (ﷺ) ويقدمون مادة العيش لعائلات المسلمين[٣٠] . هذا الوضع العام هيأ لهم بالاضافة الى الثروة قوة ومركزاً هاماً محترماً في المجتمع الإسلامي . لقد انصرف أهل الذمة الى تعاطي المهن وانواع التجارة الأكثر فائدة مالية وربحاً . وتظهر أحداث التاريخ انهم في جميع العصور تمكنوا من الإحتفاظ بتجاربهم الصناعية والفنية وبالمراكز المالية الكبرى[٣١].

لقد أصبح النصارى واليهود منذ القرن الثاني للهجرة اختصاصيين في

---

(٢٨) جاك تاجر ص ـ ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٢٩) غود فروي ـ ديمومبين وبلاتونوف ص ٢٣٥ Gaudefroy - Demombynes et platonov .

(٣٠) راجع أنطوان فتال ص ـ ٣٠٩ .

(٣١) د . خربوطلي : العلاقات السياسية ص ـ ٩٩ ومايلي .

علم المال ؛ فالجهباذ (وهو ذمي في أكثر الأحيان) كان صاحب خبرة واسعة في كل ما يتعلق بالعملة والمال .

وقد لعب الجهباذ في العصر العباسي دور الصراف الذي يتلقى المال القادم من جميع أنحاء المملكة ومنه يستدين أهل الحكم، عندما تدعو الحاجة ، المبالغ اللازمة لدفع رواتب الجند[٣٢]. أهمية المهن التي مارسها الذميون ومدى فائدتها ينبعان ليس فقط من أهمية الحاجات التي كانت تشبعها ولكن من أنه لم يكن بالامكان إيجاد من يحل مكانهم .

وبسبب الخدمات التي كان هذا التخصص يقدمها للمجتمع الإسلامي ـ وقد كان أهل الذمة يتسلحون به في جميع العصور ـ فقد فرض هذا الوضع على ذلك المجتمع ومن ثم على الدولة أن تقدم الحماية لجميع حقوق وحريات أهل الذمة الإقتصادية التي كانت تبدو ضرورية لممارسة نشاطات اختصاصاتهم؛ وأهمها كان حقهم في العمل. هذا الحق الذي كان يمنح لهم بدون أي تحديد فيسمح لهم بممارسة جميع أنواع المهن[٣٣] .

من أجل تكوين فكرة واضحة وجلية عن أوضاع أهل الذمة وعن مركزهم الإجتماعي الهام لا بد من الإشارة الى بعض ما كتب الجاحظ (ت ٨٦٩ م) مما يبدو معبراً في هذا المجال خصوصاً لجهة المستوى الإقتصادي والإجتماعي . المهن التي يبدو أنهم كانوا يمارسون وملاحظات الكاتب تؤكد ما قلناه فهو يرى أن من أهم أسباب الاعجاب او الإحترام الذي تكنه العامة للنصارى كونهم أصبحوا أمناء سر الملوك والعاملين في خدمتهم من أطباء ووجهاء وعطارين وصرافين ![٣٤] .

أما بالنسبة لليهود فتجدر الإشارة إلى أن أكثر الجهباذ (مدير مالي) والصاغة والصرافين والدباغين كانوا من اليهود في سوريا خلال القرن الرابع

---

(٣٢) حبيب الزيات : الخزانة الشرقية جزء ـ ٢ ـ ص ١٣٦ .

(٣٣) انظر آدم متز: جزء [illegible] ص ـ ٦٥ .

(٣٤) راجع ج . أ . فون كرينبوم : G.E.VonGeunebaum:islamMedieval trad. fr.Odile Mayot p.: 201 Paris. 1962 إسلام العصر الوسيط ص ـ ٢٠١ .

للهجرة وان النصارى مارسوا أكثر هذه المهن في العراق في هذه الفترة من التاريخ[٣٥] .

ب ـ الإعتبارات السياسية وتأثيرها على وضع النصارى واليهود في بلاد المسلمين .

بينما تمتع النصارى في عصور الإسلام الأولى بوضع أفضل من اليهود ، كان لا بد أن تتغير وتنعكس هذه الحال في العصور التالية . وكان لا بد من أن تؤدي تدخلات بيزنطية العسكرية المتتالية ثم تدخلات الغرب (الصليبيون) الى تقوية الصورة التي ترتسم في ذهن المسلمين عن عداء المذاهب النصرانية لهم .

هذه التدخلات وصمت النصرانية في مجموعها بطابع الإختلاف والغربة والبعد بالنسبة للعروبة والإسلام وهو الطابع الذي لم تكن النصرانية لتحمله في بداية الدعوة الإسلامية .

ان عودة البيزنطيين الى فتح بعض مناطق النفوذ الإسلامي ، ألقى ببذور الشك على الصورة التي كونها الرأي الشعبي الإسلامي عن النصرانية في الماضي . هذا الفتح السابق على دخول الصليبيين والذي قاومته أكثرية المذاهب النصرانية ألقى بذور الاتهام بالاتصال بالعدو البيزنطي والتآمر معه ، على بعض من هذه المذاهب التي لم تقاوم الغزاة . يزيد من أهمية هذا الاتهام كون أوساط بيزنطية الرسمية قد اعلنت أن «هذه الحرب قد أقيمت من أجل مجد النصرانية وفي سبيل تدمير الإسلام»[٣٦] . ولكن بطريرك القسطنطينية قد رفض تكريس وجهة نظر الأمبراطور نيسفور فوكاس هذه رافضاً بالتالي الإعلان أن الجنود الذين يموتون على الجبهة الشرقية ضد المسلمين هم من الشهداء . ومن هنا فان بيزنطية لم تعط للموت الذي تسببه الحرب ضد الإسلام من

---

(٣٥) حبيب الزيات : الخزانة جزء ـ ٢ ـ ص ١٣٤ .

(٣٦) راجع ستيفن رونسيمان : تاريخ الصليبيين ط . كمبردج ١٩٥١ مجلد رقم ـ ١ ـ ص ٥٣ وما يليها ، الترجمة العربية .

التقدير والقيمة أكثر من ذاك الذي يحصل في الحرب التي قامت ضد البلغار النصارى . ولكن بما أن الإعلام لدى الفريقين المتحاربين قد استغل حتى النهاية وبشكل كثيف الصفة الدينية للمتحاربين، فقد راج لدى الرأي العام في الشعوب المسلمة أن النصرانية ككل تؤلف خطراً وتهديداً دائماً . من هنا واجه النصارى المحليون في العراق انتفاضات ضدهم بعد دخول الصليبيين الى سوريا وفلسطين. ورغم ان حكام العراق كانوا على عداء مستحكم مع حكام سوريا في ذلك الزمن فانهم اضطروا الى حماية رعاياهم النصارى من تظاهرات المسلمين الصاخبة بسبب الدخول الصليبي الى سوريا .

هذه النظرة الشعبية ـ بالنسبة الى كون النصرانية (غريبة) عن التجمع العربي ـ الإسلامي ـ نمت على خطين متوازيين كنتيجة لرأي عام شعبي ولتقارب جرى بين نصارى الشرق والغرب؛ وكل من هذين الخطين كان يساهم في تعزيز وتقوية الخط الآخر .

ولكن اذا كانت هذه التدخلات العسكرية الخارجية قد أضرت بمصالح نصارى الشرق فان الأمر لم يكن كذلك بالنسبة ليهود العالم العربي . فهؤلاء وجدوا أنفسهم فور ظهور الإسلام في وضع « الغريب » أو « الآخر المختلف » بالنسبة للعروبة والإسلام بسبب التطابق الكامل بين العامل العرقي والعامل الديني في اليهودية ؛ ولكن مواقفهم من محاولات الغزو الغربي حسنت صورتهم لدى الرأي العام الإسلامي. ففي الفترة التي سبقت عصر الحروب الصليبية وتميزت بمحاولات الفتح الجديد التي قام بها البيزنطيون في الشرق، كان اليهود يقيمون علاقات تعاون مع الحكومات الإسلامية من أجل إحباط تلك المحاولات التي كانوا يخافون من نتائج نجاحها . الدور اليهودي في الهجمات التي تمت بعد ذلك لا يدع مجالاً للشك لانه ساند الإسلام بكل قواه، وذلك ما يفسر كون معاناة اليهود من النقمة الشعبية كانت أقل بكثير من تلك التي واجهها النصارى(٣٧) .

---

(٣٧) راجع ستيفن رونسيمان جزء ـ ١ ـ ص ـ ٥٤ وما يلي ـ ونيكيتا أليساف ص ٢٣٩ وما يلي ـ وشلمبرجر :

l'epopée Byzantine Vol. I ch. IV éd. paris 1896 - 1905 - والبلاذري : فتوح البلدان ص ـ ٢٦٦ وما يليها .

مسلسل هذه الإعتبارات السياسية أدى منذ البداية إلى ظهور ما يسمى معاهدة الشروط العمرية . وسوف نرى فيما بعد أن هذه الشروط المنسوبة للخليفة الراشدي الثاني من أجل إعطائها قيمة قانونية أكبر ، ظهرت لأول مرة في عصر الخليفة العباسي المتوكل على الأرجح .

وخلافاً لنوايا الرسول الأعظم (ﷺ) التي عبر عنها بصراحة ووضوح في عهد نجران بهذا الكلام « . . **لا يخسرون ولا يعسرون ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين**»[٣٧] .بالاضافة الى ما نعرفه من موقف الخليفة عمر بن الخطاب (رض) - الذي أوصى قائد جيشه ابو عبيدة بن الجراح بعدم تعذيب أهل الكتاب أو الإساءة اليهم - فان هذا العقد (الشروط العمرية) يفرض على الذمي « حالة من الاضطهاد » بالاضافة الى مواطنية من الدرجة الثانية يبدو أن جميع الرؤساء الأوائل لم يفكروا بفرضها .

ان التنظيمات التي يحتويها هذا العقد تحد من حرية العبادة بالنسبة لغير المسلم ومن حقه في استعمال المعابد لممارسة عبادته فيها . هذا بالإضافة الى تدابير تتعلق بتمييز يتناول لباس غير المسلم وتصرفاته في حياته اليومية .

ويبدو أن عناصر هذا العقد الكثير المضايقات لم تأخذ طريقها الى التطبيق قبل العصر العباسي . وحتى في هذا العصر وبعده انحصر هذا التطبيق بعهود تميزت بالقسوة والتصلب نتيجة أحداث سياسية مأساوية، لكن ذلك لا ينفي أن تكون بعض تنظيمات هذا العقد قد لاقت تطبيقاً استمر لفترة طويلة من الزمن . وعلى كل فإنه قد جعل نظام الذمة، من حيث الممارسة، يتعرض لتغيرات كثيرة تضاف الى تلك التي انبثقت عن عوامل أخرى جرى ذكرها . هذه الحالة بدأت تشق طريقها الى الوجود مباشرة بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين (٦٦١ م) بسبب الإجراءات الكثيرة التي أقرها الخلفاء خلافاً لبنود عقود الذمة التي عرفتها عصور الإسلام الأولى .

(٣٧ مكرر) ابو يوسف : كتاب الخراج ص - ٧٢ ط . دار المعرفة - بيروت ١٩٧٩ .

والنموذج الجامع لهذه التدابير يتمثل في ما سمي « الشروط العمرية » . ولكن عصرين من عصور التاريخ الإسلامي عرفا في هذا المجال التدابير الأكثر ضراوة وهما عصر الخليفة العباسي المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) وعصر الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٩٩٦-١٠٢١م). ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض التنظيمات المتخذة في عصر الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩ م)[٣٨]. ان محتوى بنود ما سمي شروط عمر أو الشروط العمرية أو عهد عمر يؤلف النموذج الذي كان يلجأ اليه هؤلاء الخلفاء من أجل وضع وتنفيذ تدابير الإضطهاد المشار إليها . وبموجب هذه التدابير منع على أهل الذمة احتلال مقاعد الشرف في الإحتفالات العامة ورفع الصوت عالياً في حضور المسلمين وكان يفرض عليهم لباس معين يختلف عن لباس المسلمين ،وقص شعورهم بحيث يختلف عن طريقة المسلمين في قص شعرهم وانتقاء أسماء أولادهم بحيث تختلف هذه الأسماء عن أسماء المسلمين[٣٩] . ولكن المشكلة الإقتصادية التي كانت تطرحها هذه الإعتداءات على الضمانات التي فرضتها عهود الذمة السابقة الأولى بواسطة التنظيمات والتدابير المشار اليها ، هذه المشكلة التي تتمثل في انهيار واردات بيت المال من الضرائب، كانت تدفع برئيس السلطة الى اعتماد الحلول المناسبة ومن ثم الغاء التدابير المنوه عنها . وهكذا نلاحظ أنه بعد كل موجة عنف وإضطهاد ، كانت ردة فعل في اتجاه معاكس تأتي لتميز العصر الذي يلي ؛ ومن ثم تقدم لأهل الذمة كترضية مباشرة تعويضاً عن الخسائر وترميماً لما خرب . فبعد وقت قصير من موجة العنف والإضطهاد التي واجهها أهل الذمة في عصر المتوكل العباسي وفي نفس عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي ألغيت التدابير المتخذة وأزيلت الأضرار وعاد التعامل الى سابق عهده من الإزدهار بتسامح يصعب تفسيره[٤٠] .

---

(٣٨) راجع تاريخ ابن البطريق (البطريرك ايتيشيوس) ص - ٦٣ و ١٩٥ ط . بيروت ١٩٠٩ المطبعة الكاثوليكية .

(٣٩) راجع ابن البطريق ص ١٧ - المقريزي : الخطط جزء - ٤ - ص - ٣٩٤ ط . القاهرة سنة ١٩٠٨ .

(٤٠) راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء ص - ٢٣٠ و ٢٧٤ - ٢٧٥ ط . القاهرة ١٩٣٢ - وابن البطريق ص - ٦٣ و ٨٢ .

وهكذا فان تداخل الإعتبارات ذات الطابع السياسي وتلك التي تحمل الطابع الإقتصادي استمر خلال عدة عهود في تحريك أوضاع أهل الكتاب ومن ثم في التأثير عليها ودفعها في إتجاهات معينة . وحالة المكلف الذمي هذه ومن ثم أوضاعه القانونية سوف تتعرض لتغير جذري في العصر العثماني ، تغير يدفع بنا الى حصر بحثنا بالعصور السابقة عليه ، هذه العصور التي سنطلق عليها من أجل وضوح الصورة اسم العهد العربي .

ثالثاً ـ الإلغاء التدريجي لعناصر العقد ولنظام الذمة في العصر العثماني.

ان تاريخ الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في ديار الإسلام يختلف اختلافاً شديداً في العصر العثماني عنه في العصور التي سبقته . ويتأتى ذلك من أنه في هذا العصر تم إلغاء عقد الذمة الذي كان حتى هذا التاريخ يؤلف الدعامة الشرعية لهذه الأوضاع . فمنذ العهد العثماني أخذت عناصر العقد المذكور تفقد الكثير من فعاليتها القانونية ومن مصداقيتها التنفيذية تحت تأثير الأحداث السياسية الكبرى .

ان تطبيق التنظيمات التي يحمل تفاصيلها هذا العقد سوف يتضاءل تدريجياً وباستمرار حتى يتوقف تماماً بعد حقبة من الزمن أمام بنود معاهدات الخضوع التي كانت تتوالى حاملة في كل مرة تعديلات هامة تتناول عقد الذمة في أسسه الشرعية الجوهرية . ثم جاءت الاصلاحات التي نشرت في قوانين تحمل اسمها (قوانين الاصلاح) لتضع مبدأ الإلغاء النهائي لهذا العقد قيد التطبيق على أرض الواقع العثماني وبنص صريح سمي قانون خطي همايون صدر عام ١٨٥٦ للميلاد . بالاضافة إلى الغاء عقد الذمة - وسحبه من الحياة السياسية العامة فقد تم إلغاء مفعول بعض القوانين الشرعية - التي اعتبر القيمون على التشريع يومها أنها تحد من حريات النصارى واليهود العامة وضمنها بعض أحكام الشرع الإسلامي - رغم أهمية النصوص الواردة فيها وصراحتها[٤١] .

---

(٤١) في هذا الموضوع يراجع مؤلف محمد فريد بك : تاريخ الدولة العلية ط . بيروت ١٩٨١ - وكتاب حمصي باسيل بالفرنسية: les Capitulations ط . بيروت ١٩٥٦ .

أ ـ الإلغاء التدريجي لعقد الذمة عن طريق إلغاء عنصره الأساسي الجزية .

ان اصلاح النظام القضائي الإسلامي ، فيما يختص بأوضاع أهل الذمة القانونية ، قد بدأ بعد فترة وجيزة من قيام الدولة العثماينة . فمنذ بدأت هذه الدولة بإقامة العلاقات بينها وبين الدول الغربية عن طريق معاهدات متتالية يوقعها العثمانيون وتحمل دائماً امتيازات يقدمونها الى رعايا الدول الاجنبية ذات العلاقة ؛ أخذ عقد الذمة القديم يفقد من فعاليته القانونية والتنفيذية الشيء الكثير .

ان الإمتيازات ـ فارضة معاهدات الاذعان ـ التي أشرنا اليها تتعلق كلها بالأوضاع القانونية للنصارى واليهود من رعايا الدول الأوروبية الذين يقطنون البلاد الخاضعة للدولة العثمانية ومن ثم بأوضاع النصارى واليهود من رعايا الدولة العثمانية ذاتها . وقد ساهم كل ذلك ـ من الوجهة القانونية ـ في إزالة الملامح الأساسية للعناصر التي كانت تؤلف الأوضاع القانونية لأهل الذمة في العصور السابقة على العهد العثماني . وقد نفذ هذا التغيير أو الإلغاء على مرحلتين زمنيتين سنتصدى لهما على الوجه التالي(٤٢) :

المرحلة الأولى ـ الإلغاء الجزئي .

منذ معاهدة عام ١٥٣٥ التي عقدت بين الحكومتين الفرنسية والعثمانية والإمتيازات التي منحتها هذه المعاهدة لرعايا فرنسوا الأول ، صعدت أول مشكلة إلى مستوى الأحداث ، فهذه المعاهدة وما تلاها من معاهدات طرحت في وجه العثمانيين مسألة التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين القبول الرسمي للنصارى الغربيين، الذين يقطنون الديار العثمانية بسبب وظائفهم أو مهماتهم او تجارتهم، من سفراء وقناصل ورجال دين وتجار من جهة وما يفرضه هذا القبول من اعفاء لكل هؤلاء من دفع ضريبة الجزية تطبيقاً لمبادئ الشرع

---

(٤٢) فيما يتعلق بالمعاهدات والاصلاحات يراجع كتاب انجلهاردت : تركيا والتنظيمات E. Engelhardt : la Turquie et le Tanzimat ط . باريس ١٨٨٢ ـ كما يراجع كتاب حمصي باسيل بالفرنسية أيضاً المعاهدات les Capitulations .

الحنيف[٤٣] .

من أجل تقديم الحلول لهذه المسائل التي تتصل اتصالاً وثيقاً بظروف سياسية تؤلف حاجات ملحة بالنسبة للدولة العثمانية كان الأتراك ـ وهم الذين برعوا في تطويع تفسير الآيات القرآنية لدرجة قد تصل الى إلغاء بعض أحكامها أحياناً! ـ يلجأون من أجل ذلك الى إستدعاء مفتي استنبول الأكبر المسمى شيخ الإسلام . وهذا الأخير كان يقوم بمهمة تفسيرالقرآن الكريم. وكان تفسيره مقبولاً من الجميع باعتبار أن له صفة الحكم المبرم غير القابل لأي تمييز . وقد حصل اكثر السلاطين خلال ولايتهم على أحكام تتناسب مع توجهاتهم وأعمالهم السياسية حتى غير الشرعية منها[٤٤] .

بهذه الطريقة، وأحياناً خارج نطاقها، تمكن العثمانيون من ابرام معاهدات أو إتخاذ إجراءات مخالفة للشريعة الإسلامية عن طريق الحصول على تفسيرات غريبة أحياناً ، من أجل التوفيق بين أحكام الشرع الإسلامي من حيث المظهر ومطالب الدول الغربية من حيث الواقع . وهكذا تمكنوا عن طريق تحويل مبدأ الضريبة الى مبدأ الهدية من إنقاذ بعض المظاهر سواء بالنسبة للعثمانيين أم بالنسبة للغربيين . هذه المبادرة التي ألغت مبدأ الدفع الإجباري لضريبة الرأس (الجزية) ـ وهو مبدأ أقرته إحدى آيات القرآن الكريم (س. التوبة ١٠ ـ ٢٩) ـ تؤلف في الواقع إلغاء ضمنياً لحكم شرعي . صحيح ان هذا الإلغاء لم يشمل في البداية سوى عدد قليل من نصارى الغرب القاطنين في الديار العثمانية ولكن ذلك لا يمنع من أنه يؤلف مخالفة شديدة الوضوح لمبدأ قانوني أقره القرآن الكريم وكان بهذه الصفة يؤلف الركن الأساسي لعقد الذمة .

القاعدة المشار اليها كانت تقضي أن جميع أهل الكتاب الذين يقطنون البلاد الإسلامية يخضعون لدفع الجزية . جدويين Gédoyne قنصل فرنسا

---

(٤٣) راجع كتاب محمد فريد بك ص ـ ٢٢٣ وما يليها .

(٤٤) راجع شارل بارتلمي Charles Barthélemy في كتابه : تاريخ تركيا Histoire de Turquie بالفرنسية ص ـ ١٥٢ ط . أ . نام وشركاه تور ١٨٥٥ .

في حلب وصف هذه الحال السائدة في الدولة العثمانية وقد أذهلته الطريقة المعتمدة في هذا المجال : « لا أحد يستطيع مواجهة هؤلاء الضباط الأتراك ذوي الملامح الجميلة اذا لم يكن قد أحضر لهم قبل ذلك الهدية التي تستحق عليه ! »[٤٥] .

السفير دو فيلنوف De Villeneuve ، المفاوض في معاهدة ١٧٤٠ م يؤكد هو أيضاً أن الهدية وهي دائماً إجبارية لم تكن في نظر الأتراك سوى ضريبة . ويضيف قائلاً : « سأرسل غداً إلى الوزير وحاشيته والى ضباط الباب العالي ، الهدايا التي جرت العادة على ارسالها عند تغيير أي وزير ، ولا أدري كيف سمح بإدخال هذا التقليد ، ولكنه أقيم بطريقة جعلت الأتراك يعتبرونه بمثابة الضريبة »[٤٦] .

ومن جهة أخرى فان حق حماية النصارى الارثوذكس الممنوح لحكومة روسيا بموجب معاهدة قينارجة التى أبرمت عام ١٧٧٤ م من قبل السلطنة العثمانية وروسيا[٤٧] يؤلف مثلاً آخر شديد الأهمية لأن حماية النصارى تقع من حيث المبدأ وحسب فحوى بنود عقد الذمة على عاتق المسلمين الذين تفترض الشريعة ان يؤمنوها دون سواهم .

الجزية وحماية المسلمين لأهل الذمة، وهما ركنا عقد الذمة الأساسيين، جرى تجاهلهما في معاهدات الصلح التي ورد فيها من النصوص ما يخالف وجودهما ويجعل تطبيقها مستحيلاً في كثير من الحالات وبالنسبة للكثير من المواضيع ؛

المرحلة الثانية : الإلغاء التام لعقد الذمة عن طريق الإلغاء الصريح للجزية

ان الاعلان الذي صدر عن الدول العظمى الأوروبية لصالح النصارى، كان في أساس الاصلاحات التي اضطر العثمانيون لاتخاذها في أكثر من

(٤٥) جدوين ص ـ ١٦٧ ، ذكره حمصي باسيل ص ـ ١٩ ـ ٢٠ .
(٤٦) راجع حمصي باسيل ص ـ ٢٠ .
(٤٧) محمد فريد بك ص ـ ٣٤٢ و ٣٤٦ .

مناسبة ؛ ومبدأ التساوي في دفع الضريبة الذي أدى اعتماده إلى الغاء ضريبة الجزية كان إحدى نتائج تلك الإصلاحات . ففي مؤتمر فيينا الذي انعقد عام ١٨٥٥ م تم الإتفاق على تنظيمات واتفاقات تقوم بها النمسا وبريطانيا العظمى وتركيا لضمان مصالح رعايا السلطان العثماني من النصارى[٤٨] .

ان الإصلاحات التي أدخلت على النظام الإسلامي ، في ظل العثمانيين ، قد أدت في ٧ أيار ١٨٥٥ إلى إلغاء فرض الجزية من جهة وإلغاء مبدأ إبعاد أهل الذمة عن تأدية الخدمة العسكرية من جهة ثانية ، حيث نظمت طريقة استدعائهم لتأدية هذه الخدمة في الجيوش العثمانية . وهذا ما أزعج فريقاً كبيراً منهم لأن المادة ١٧ من قانون خطي - همايون لعام ١٨٥٦ م نصت على إعتماد مبدأ الخدمة العسكرية للجميع دون تفريق .

وقضت المادة ١٩ من نفس القانون بأن الضرائب « تجبى على نفس الأسس من جميع رعايا الأمبراطورية العثمانية دون تمييز طبقي أو ديني » .

هذا الإلغاء لضريبة الجزية كان إلغاء ضمنياً لعقد الذمة الذي كان خلال جميع العصور الإسلامية السابقة يؤلف العنصر الأساسي للأوضاع القانونية للنصارى واليهود في بلاد الإسلام[٤٩] . أما الحماية التي كانت تؤلف البدل المقابل لدفع الجزية فقد استقامت في العهد العثماني ولكن على أساس قانوني مختلف، انطلاقاً من مبدأ المواطنية فحسب .

ب - إلغاء مفعول بعض الأحكام التي كانت تحد من حقوق وحريات أهل الذمة في نظر الغرب :

ان الأمر هنا يتعلق بالحقوق السياسية لأهل الكتاب ، وبحقهم في الإدلاء بشهادتهم أمام القاضي مع المسلمين أو ضدهم كما يتعلق أيضاً بالتحول الكبير في أساس الحقوق والحريات التي كانوا يتمتعون بها . المادة ١٩ من الدستور العثماني لعام ١٨٧٦ نصت على ان جميع العثمانيين يقبلون لدخول الوظائف العامة على أساس استعداداتهم ومهنهم وكفاءاتهم .

---

(٤٨) أ . د . أنجلهاردت : تركيا والتنظيمات ص - ١٣٨ (بالفرنسية) .

(٤٩) راجع روبير مانتران Robert Mantran ص - ٨٠ .

ومن محتوى هذه المادة يتبين أن جميع الوظائف العامة التي كانت محرمة عليهم في السابق أصبحت من وجهة نظرية على الأقل مباحة لهم .

اما فيما يتعلق بالتنظيم القضائي فان المجلة (مجموعة القانون المدني) العثمانية الصادرة عام ١٨٩٧ لم تفرض أن يكون الشاهد مسلماً في أية حال حتى تقبل شهادته (المادتان ١٦٨٥ و ١٦٨٦ وهما تطبقان أيضاً في قانون الجزاء) .

هذا التطور بدأ مع ظهور المادة ١٦ من قانون خطي همايون لعام ١٨٥٦ السالف الذكر الذي أقر تنظيم محاكم مختلطة للنظر في القضايا التجارية لجهة الجنح والجرائم . أمام هذه المحاكم يستطيع فرقاء النزاع استدعاء شهودهم حيث تقبل شهاداتهم دون تفريق[٥٠] .

كل ذلك يثبت ما ذهبنا اليه من أن الأساس القانوني لحقوق وحريات النصارى واليهود في العهد العثماني قد واجه تغييراً جذرياً .

لقد أصبحت هذه الحقوق والحريات تنطلق من قاعدة المواطنية التي تفترض المساواة التامة بين جميع المنتمين الى الوطن الواحد . هذا المبدأ - الذي ظهر عبر المعاهدات السابقة في نطاق جزئي - لم يحظ بشمولية التطبيق إلا عند ظهور الإصلاحات والقوانين التي تحمل إسمها ، خصوصاً ما صدر منها في القرن التاسع عشر[٥١] .

المبدأ المشار إليه فرض حماية حريات وحقوق جميع المواطنين دون استثناء ودون تفرقة ، خصوصاً لجهة الدين ؛ وأخذ بعين الاعتبار حتى قبل صدور قوانين الإصلاح العثماني ، عند ابرام بعض المعاهدات التي تلحظ ما يؤمن حق الجميع في حرية المعتقد الديني ، لدرجة تمكين المسلمين من الإرتداد عن دينهم - أي أن يختاروا النصرانية واليهودية - وهو ما ظهر بوضوح في أحد بنود معاهدة قينارجة المبرمة عام ١٧٧٤ بين الدولة العثمانية ودولة روسيا . هذا البند سمح لجميع الأسرى المسلمين الذين اختاروا اعتناق النصرانية

---

(٥٠) راجع محمد فريد بك ص ٤٨٤ وما يلي .

(٥١) نفس المرجع .

عن طريق الإقتناع أن يختاروا البلد الذي يريدون السكن فيه[٥٢] ، ولكنه كان يؤلف مخالفة كبرى لسنة شريفة تقضي بإعدام المرتد عن الإسلام عند ثبوت جرم الإرتداد .

وهكذا فقد النظام القضائي القديم لأهل الذمة أساسه القانوني عبر إلغاء عقد الذمة الذي كان يؤلف أساس هذا النظام ؛ وبذلك تغيرت أوضاع النصارى واليهود القانونية بشكل جذري . يضاف الى هذا الإلغاء ، إلغاء آخر تناول بعض الأحكام الشرعية التي كانت تحد بشكل أو بآخر من حقوق وحريات أهل الذمة في نظر الغربيين . ومع هذين الإلغائين أقتلعت أوضاع أهل الذمة من جذورها الإسلامية ؛ وبدا واضحاً ان دراسة هذه الأوضاع في العصر العثماني لا يمكن أن تقدم وصفاً صحيحاً أو تقييماً لموقف الإسلام من هذا الموضوع . وذلك كان في أساس حصر موضوع بحثنا في العصور السابقة على هذا العهد .

---

(٥٢) محمد فريد بك ص - ٣٥٥ .

توضيح البحث وتقسيمه

في العصر العثماني ألغي عقد الذمة وهو الركن الأساسي للأوضاع القانونية للنصارى واليهود في ديار الإسلام وتغير الأساس القانوني للحريات والحقوق التي يتمتع بها هؤلاء ، بإعتماد مبدأ المواطنية الذي أقرته التنظيمات العثمانية . كل ذلك تسبب في الغاء الأهمية التاريخية والقانونية لدراسة تلك الأوضاع في العصر العثماني . ومن هنا كان حصر موضوعنا بالعصور التي سبقت ذا أهمية تنطلق من واقع ديني وقانوني وتاريخي (عصور الخلفاء العرب) .

من هذا المنطلق كان التحول الذي لامس نظام أهل الذمة في هذه الفترة التاريخية شديد الدقة والتناسق، لأن النظرية والممارسة تداخلتا وتفاعلتا بحيث كانت إحداهما تؤثر في الأخرى وتعدل مسارها ، لتنشأ عن ذلك مساهمة هذا التداخل في إقامة ما يمكن أن نسميه النظام التقليدي .

هذا النظام كان شديد التأثر بإعتبارات سياسية وقانونية! ومن هنا كان تخصيص القسم الأول من هذا البحث لدراسة الوضع القانوني للكتابي او

الذمي من الوجهة السياسية بإعتباره احد أفراد الرعية ، كما كان شديد التأثر بإعتبارات ذات طابع إقتصادي لأن الكتابي كان مكلفاً بمهمة إقتصادية في خدمة الدولة الإسلامية ومن ثم كان تخصيص القسم الثاني لدراسة الوضع القانوني للكتابي عبر هذه الظاهرة أيضاً .

القسم الأول

الكتابي في صفته السياسية

الباب الأول : الكتابي بصفته أحد أفراد الرعية في الدولة الإسلامية .

الباب الثاني : الكتابي بصفته متحررا من الخضوع لقانون الدولة الإسلامي .

القسم الأول

الكتابي بصفته السياسية كأحد أفراد الرعية

من الوجهة السياسية يطرح وجود الكتابي السياسي كأحد أفراد رعية الدولة الإسلامية في العصر الوسيط مسألتين : تتعلق الأولى بحماية حرياته وحقوقه العامة ، أما الثانية فترتبط بمدى الإستقلالية التي يتمتع بها في تطبيق قوانين طائفته الخاصة خارج نطاق القانون الإسلامي . ومن خلال هذه الحال نواجه في هذه الدراسة الكتابي كفرد في دولة يخضع لسلطانها وتؤمن له الحماية الكاملة ؛ ومن جهة ثانية يبدو هذا الفرد غير خاضع للقانون الإسلامي أي لقانون الدولة التي تحميه ، لأن قواعد هذا القانون لا تنطبق عليه إلا ضمن حدود معينة ومحصورة . بابان كاملان سوف يخصصان لبحث هاتين الظاهرتين .

الكتابي في علاقته بالدولة الإسلامية ،

- كمواطن -

مسألتان من الأهميـة بمكان تـطرحان للبحث في هـذا الفصل . تتعلق الأولى بحماية الحقوق والحريات التي يتمتع بهـا الكتابي أمـا الثانيـة فتتناول مدى مساهمته في السلطة السياسية وبالتالي مسألة حقوقه السياسية .

حقه بالحماية

ان مسألة حماية الحقوق والحريات التي يتمتع بها أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي تظهر في جميع الكتب والمعاهدات التي أبرمها المسلمون معهم ؛ وهي ترتبط الى حد كبير بالمفهوم الإسلامي العام لحقوق الإنسان . والمسائل التي تطرحها حقوق الإنسان في الإسلام ناجمة عن أن المرء يشعر بارتباطه التام بقيم وقواعد لا يملك أية قدرة على التغيير فيها بسبب إخلاصه للإسلام كدين .

في الإسلام تجد الحقوق التي يتمتع بها الإنسان والتحديدات التي تفرض عليه، قواعدها الأساسية في القرآن الكريم وبصورة ثانوية في سنة الرسول (ﷺ) . ـ أحاديث وتصرفات ـ وهي التي يشير القرآن الى ضرورة اتخاذها مثالاً يحتذيه كل مسلم .

انطلاقاً من هذه المبادئ كان لا بد من التعامل مع مسألة حريات أهل الكتاب وحقوقهم عبر موقف القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذين يؤلفان القاعدة القانونية الأساسية لعقد الذمة ، علماً بأن هذا الأخير يترجم ذلك الموقف ويعبر عنه بصراحة وصدق .

وكـل ما يحـويه هـذا العقد من مخـالفـات لأحكـام هـذين المـرجعين الكبيرين ، الكتاب والسنـة يعتبر في ، حال وجوده، غير شرعي وكـأنه لم يكن موجوداً .

من هـذا المنطلق كـان لا بد لمبـادئ حريـة الفكر والضميـر والمعتقـد وحقوق الملكية والعمل المتعلقة بأهل الكتاب أن تخضع لدراسة تـأخذ بعين الإعتبار كون جميع هذه الحقوق والحريات قـد أخذت أشكـالها المؤسسـاتية وحجمها التطبيقي عبر أحكام عقد الذمة من جهة والقـرآن الكريم والسنـة من جهة أخرى .

المبحث الأول

حرية الفكر

ان مبدأي حرية التعبير وحرية التعليم - وهما الظاهرتان اللتان بدأتـا مع ظهور الدعوة الإسلامية - سيجري بحثهما في هذا الفصـل في محاولـة لتقييم أهمية التطبيق العملي الذي رافق نشوءهما في ذلك الزمن البعيد .

أولاً - مبدأ حرية التعبير :

ان الأهميـة القصوى التي منحهـا القرآن الكـريم لتـطبيق هـذا المبـدأ فـرضت على الرسـول (ﷺ) كما على خلفـائه مـوقفاً إيجـابياً أثـرى الفكـر الإسـلامي في هذا المجـال ؛ فقد تـرجمت حريـة التعبيـر عبر ذلك الحوار والنقاش الذي استمر لعدة قرون بين المسلمين وأهل الكتاب .

أ - موقف القرآن والسنة :

يجد المبدأ المذكور أساسه الشرعي في عدة مقاطع من القرآن الكريم نذكر منها : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الـذين ظلموا منهم » . (٢٩ ÷ ٤٦ قـرآن كـريم) - « أدع إلى سبيـل ربـك بـالحكمـة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي أحسن » . (١٦ ÷ ١٢٥ قرآن كـريم .) . وإذا كان هذا الأساس القرآني يضع مبدأ حرية التعبير في موقعه كقاعدة عامـة وأساسية لكل حوار أو جدال مع أهل الكتاب فان السنة الشريفة هي المـورد

الأساسي للبحث في تفاصيل التطبيق الصحيح لهذا المبدأ . والمثل الذي يبدو شديد التعبير في هذا السياق يظهر في النقاش الطويل الذي أجراه الرسول(ﷺ) مع وفد نصارى نجران قبل إبرام المعاهدة الشهيرة. لقد دامت المحادثات ثلاثة أيام، ويذكر أن اليهود ساهموا في قسم من هذه المحادثات التي أثارت جدلاً كبيراً ونقاشاً طويلاً ؛ فقد أرسل نصارى نجران وفداً يمثلهم مؤلفاً من ستين عضواً يرأسهم مطرانهم ورئيسهم الى المدينة المنورة في العام العاشر للهجرة . وبدأت فور وصولهم مناقشات طويلة وشاقة حول الإسلام والنصرانية. وعندما اشترك اليهود في الجدل تحول الى نقاش بين اليهودية والنصرانية . وبعد وقت طويل انسحب وفد نجران من أجل التشاور ثم أعلن اعضاؤه انهم لم يلجأوا الى قبول الإقتراح الإسلامي ولكنهم قرروا توقيع عقد صلح يخضعون بموجبه لسلطة الرسول (ﷺ) السياسية دون أن يعتنقوا الإسلام فوافق الرسول (ﷺ) وتم تدبيج الإتفاق وتوقيعه .

الحوار الذي جرى تجاوز المسألة الدينية الى الشروط الإقتصادية والسياسية في ظل مناخ الحرية المشار اليه ، يؤيد ذلك محتوى بنود العقد الذي أبرم بموجب القرار الذي اتخذه وفد نجران . وقد قدم الأب اليسوعي لامنس دراسة مستفيضة وعميقة لهذه المعاهدة . وهو يفسرها بما يلي : « ان معاهدة نجران ليست مجرد عقد إذعان فرضه الرسول (ﷺ) على أهل نجران ولكنه اتفاق متوازن تمت المفاوضة بشأنه وأبرم برضا الفريقين وعلى وجه المساواة بين قوتين كانتا تتوسمان فيه خيراً ومصلحة لهما . » وكما رأينا ، تمت المناقشات في ظل جو من حرية الفكر وحرية المعتقد تم تأمينه للجميع[1] .

ب ـ تطبيق المبدأ .

الحوار الحر بين المسلمين وأهل الذمة بدأ ، كما رأينا منذ بداية ظهور الرسالة السماوية ؛ وذاك الذي تم بين الرسول(ﷺ) وبين وفد نجران ـ الذي رفض أعضاؤه التحول الى الإسلام في النهاية ـ كان شديد التعبير لهذه الجهة .

---

(١) محمد حميد الله : بني الإسلام (بالفرنسية) ص ـ ٤١٧ ط . باريس ١٩٥٩ .

١ - في عصور الفتح : الحوار العنيف

بعد عهد الرسول (ﷺ) استمر الحوار مع استمرار الفتوحات ولكنه اتخذ منحى جديداً وهاماً . لقد فتح المسلمون سوريا والعراق ومصر وكان النصارى يؤلفون الأكثرية الساحقة بين السكان ؛ فلما توقفت الحرب نشأت معارضة دينية عنيفة وحوار شديد في داخل البلاد الإسلامية ، وكان رجال الدين من يهود ونصارى يغذون هذه المعارضة عبر المناقشات اللامتناهية التي نشأت عن هذا الوضع، خصوصاً في دمشق عاصمة الخلافة الأموية. وما كانت كتب يوحنا الدمشقي رجل الدين المسيحي سوى صدى هذه المناقشات التي فتحت في دمشق بين السكان الأصليين من النصارى من جهة والمسلمين القادمين من جهة أخرى .

في بعض ما كتب القديس يوحنا الدمشقي خطاب موجه الى النصارى يهاجم ويرفض التحول الى الإسلام . وعبر هذا الخطاب يستعمل أحياناً بعض العبارات النابية المهينة في وصفه للدين الإسلامي . أشنع الصفات استعملت في هذا السياق(٢) .

ولكي نصف موقف هذا الكاتب من الإسلام، كشاهد على حرية التعبير في عصر الأمويين، يجب أن نذكر أنه لم يتعرض لأي أذى من أجل ذلك ولم يغادر سوريا خلال حياته كلها . فقد نشأ في بلاط الأمويين كنديم ليزيد بن معاوية ولم يلبث ان دخل السلك الذي دخله أبوه الذي شغل مركز وزير مالية معاوية بن أبي سفيان ، ولكن يوحنا استقال من الإدارة في عهد المروانيين واختار الحياة الدينية وأصبح راهباً .

ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى ظاهرة يوحنا النيفي الذي لعب دوراً مشابهاً في مصر . ونراه فيما كتب يصف الإسلام بأبشع الصفات. وكثيراً ما يوجه الإهانات في هذا السياق . وقد تولى هذا الرجل رئاسة الإدارة الإسلامية في مصر عام ٦٩٦ م . ويبدو أنه صدم بالتحول الكثيف الى

---

(٢) راجع احمد أمين : ضحى الإسلام جزء ـ ١ ـ ص ـ ٣٦٢ طبعة ثالثة القاهرة ١٩٣٨ وانظر أيضاً جواد علي : تاريخ العرب في الإسلام ص . ـ ٢٥ ط . بيروت ١٩٣٨ .

الإسلام في مصر فظهر غضبه الجارف في كتابه التاريخي الذي ألفه باليونانية . وقد ترجم الى الحبشية عن ترجمة عربية فقد الجزء الكبير منها . وترجمت النسخة الحبشية الى الانكليزية مؤخراً وتم طبعها .

ومن المفيد أن نذكر بعض ما ورد فيها : « في أيامنا ، والكلام للمؤلف القديم ، يتحول الكثير من المصريين الى الإسلام ولكن هؤلاء كانوا من النصارى المزيفين ، لقد تركوا الديانة الحقيقية وتحولوا إلى دين البهائم ، وقد ساعدوا عبدة الأوثان وحملوا معهم السلاح وحاربوا النصارى ؛ »[٣]. التعبير المستخدم بالانكليزية هو : The faith of the beast . وهذا الكلام، على ما فيه من عنف وحقد وسذاجة وصلف ، لم يعرض صاحبه للاذى .

٢ - في العصر العباسي : حرية الفكر تزداد اتساعاً :

ان الحوار الحر الذي استمر في هذه الحقبة من الزمن التي اتسعت للحركة الفكرية الكبرى في العصر العباسي قد تطور وأخذ مظاهر وابعاداً أكثر تنوعاً وأشد قوة من ذي قبل بسبب ما رافقه من تيارات فكرية متنوعة وانفتاح حضاري بعيد المدى والمجال .

خلال هذا العهد أيضاً وفي ظل وحماية هذا المناخ الحضاري الذي ساد المجتمع الإسلامي كما في العصور التي تلت ، تركز الكثير من الكتابات على المناقشات الدينية (التيولوجية) .

تيودور أبو قرة (٧٤٠ - ٨٢٠ م) ركز وقوى فيما كتب انتقادات عنيفة للإسلام فكراً وديناً[٤] .

المشادات الدينية التي أصبحت شائعة في ذلك الزمن والتي كانت تدور فصولها في مساجد البصرة وبغداد وكل المدن الإسلامية الكبرى هي

---

(٣) انظر د . جواد علي : تاريخ العرب في الإسلام ص . - ٢٢ - ٢٣ ط . بيروت ١٩٨٣ - ود . شكري فيصل ص . - ١٥٥ .

(٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب في الإسلام ص . - ٣٣ - ٣٤ ط . بيروت ١٩٨٣

الشاهد الكبير على مظاهر الليبرالية هذه في سعتها وامتدادها .[٥] ومؤلفات هذا العصر الكبرى تظهر مدى سعة وعمق الأفكار التي أثارتها هذه المجادلات في تعاطيها مع كل مجالات الفكر ؛ ورسالة الجاحظ الشهيرة - وهو الكاتب العباسي المعروف - الموجهة الى النصارى بشكل خاص تبدو معبرة في هذا السياق[٦] . هذا الكاتب أظهر في مجال آخر مما كتب، تفاصيل نقاش أجراه مع النصارى حول مسألة الأضاحي وذبح الحيوانات[٧] . أما الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون المعروف بالميموني Le Maïmonide في الغرب (ت - ١٢٠٤ م) والذي قام بطبع كتابه للمرة الأولى أحد مسلمي كلكتا في الهند ، فقد كان يؤكد في العصر الوسيط أن دين إسرائيل أفضل من الدين الإسلامي .

هذه المجادلات والنقاش تقدم لنا صورة عن إلمام النصارى واليهود بمعلومات واضحة عن فحوى كتابات وأفكار المسلمين بحيث تمكنوا من استعمال كل ذلك في سبيل دعم بيناتهم وآرائهم المناهضة للإسلام ، كما تقدم لنا من جهة أخرى صورة عن إلمام المسلمين بفحوى ومحتوى الكتب الصادرة عن النصارى واليهود وهو إلمام يستعمل لنفس الغاية في دعم دفاعهم عن الإسلام[٨] .

ج - الآثار التي ترتبت على تطبيق مبدأ حرية التعبير :

ثلاث نتائج أساسية تبدو جديرة بالاهتمام في هذا المجال وهي تتلخص في خلق مناخ من الحرية بوجه عام ومن حرية الفكر الديني بشكل خاص واتجاه واضح لتوسيع مدى الإستقلال الإداري والقضائي الذي يتمتع به أهل الذمة بالاضافة الى انتاج فكري شديد الغنى .

١ - مناخ انفتاح على جميع تيارات الفكر :

جميع التيارات الفكرية كانت تتلالى في عصر العباسيين (٧٥٠ -

(٥) نفس المصدر ص . - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ .

(٦) راجع أحمد أمين : ضحى الإسلام جزء - ١ - ص ٣٦٦ .

(٧) الجاحظ : الحيوان ٤ / ١٣٨ وما يلي .

(٨) أحمد أمين : ضحى الإسلام جزء - ١ - ص - ٣٦٧ .

١٢٥٠ م) ممثلة بمعتنقي جميع الديانات المتصلة بدورها بجميع الحضارات التي عرفها العالم حتى ذلك العصر . ومع الوصول التدريجي لغير العرب الى مراكز الحكم الكبرى ، قدر لإمتداد هذه الحضارات ان يزداد ولتأثيرها الثقافي والإجتماعي أن يقوى بفضل الحماية التي يقدمها مبدأ حرية التعبير الذي كرسه كتاب الله ؛ وأن يتفاعل مع الظروف الجديدة ليطور سبل الحوار وطرق التعامل مع الحضارات القادمة الى المجتمع الجديد .

الحركة العلمية الناجمة عن المجادلات الفكرية المتتالية والمتعاظمة باستمرار بين المسلمين وأهل الكتاب كانت نتيجة لتلك المواجهة المستمرة بين مختلف الحضارات ولمناخ التسامح الكبير الذي مهد لإمكانية استمرارها .

ان عناصر هذا الظرف التاريخي سمحت ـ بفعل منطق الأمور ـ بمد مجادلات هذه الحركة الفكرية بما تحمل من مناخ الحرية ، لتشمل أتباع بعض الطوائف غير المعترف بها رسمياً ـ لعدم انتسابها الى الأديان السماوية المعترف بها رسمياً ـ ولتشمل أيضا بلداناً غير إسلامية؛ ومن هنا نرى أن كل ذلك أدى أحياناً الى تطبيق مبدأ حرية الجدال ـ الوارد في القرآن الكريم على سبيل الحصر وبالنسبة الى أهل الذمة فحسب ـ على أشخاص وجماعات لا تنتمي الى الطوائف المعترف بها رسمياً (التي حددها كتاب الله عز وجل) أي على من ليس لهم صفة أهل الذمة ، خلافاً لما شرطه القرآن في كل حوار يجري مع غير المسلمين .

هذا التطور جاء لمصلحة أهل الكتاب في مواجهة الفكر المدافع عن الإسلام وتبريراته وأسسه ؛ والى جانب اليهود والنصارى كان يشترك في المجادلات الدينية بعض الصابئة وغيرهم من المجوس وحتى بعض الهراطقة غير المعترف بهم .

وهكذا يحدثنا المؤرخون عن جمعية من المفكرين قامت في العام ٧٧٢ للميلاد في مدينة البصرة وكانت مؤلفة من عشرة مفكرين ذوي آراء دينية مختلفة ومتباينة ؛ بينهم المسلم السني ، والشيعي ، وأحد الهراقطة

(زنديق) ويهودي ونصراني وصابئي[٩] .

بالاضافة الى ذلك نجد ظاهرة تاريخية تبدو على شيء من الأهمية في هذا السياق لتعلقها بتطبيق مبدأ الحوار الحر خارج نطاق ديار الإسلام وعلى غير أهل الذمة أيضاً . وما جرى في بلاد السند يبدو معبراً في هذا المجال، فقد طلب ملك السند من الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩ م) أن يرسل إليه من يناقش المسألة الدينية . فأرسل الخليفة أحد كبار الفقهاء (شيخ المعتزلة) الذي شارك في جدال طويل حول الموضوع[١٠] .

هذا المناخ الملائم لأهل الذمة فتح أمامهم آفاقاً أخرى ساهمت كلها في تثبيت استقلالهم الديني والإجتماعي وحتى الحضاري .

٢ - انعكاس تأثير مناخ الحرية على الفكر القضائي والصلاحيات :

ظهر في العصر العباسي - عبر تصرفات رجال الدين من غير المسلمين - اتجاه صريح لمنع أتباع الديانات غير الإسلامية من الخضوع للقانون الإسلامي . هذا الاتجاه تبلور في الآراء التي كانت تصدر عن رجال الدين المشار إليهم ، لأن مناخ حرية التعبير الذي انتشر عبر ما ذكرنا من مناقشات حرة امتد ليشمل جميع حقول الحياة الإدارية والإجتماعية حتى تلك التي تقع خارج نطاق مصلحة الدولة . كل ذلك سمح للرؤساء الدينيين بمناقشة مسألة استقلال طوائفهم القضائي والصلاحيات الممنوحة لهم في هذا المجال ؛ مما سهل ظهور ميل واضح لدى هؤلاء الرؤساء الى منع أتباع أديانهم من التقدم الى المحاكم الإسلامية لفض نزاعاتهم ، وهو ما تسمح لهم به قواعد الشرع الإسلامي ضمن بعض الشروط ؛ مما جعل فكرة المنع مخالفة لهذه القواعد .

ان أهمية ما يتضمنه هذا الاتجاه الذي ظهر الى حيز التطبيق العلمي تكمن في مخالفته لأحد أحكام الشرع الإسلامي الذي يحظى باجماع الفقهاء ! وقد أدى هذا الاتجاه الى ظهور فقه مذهبي جديد يهدف الى إشباع

---

(٩) ر . دوزي R. Dozy : تاريخ الفلاسفة واللاهوتيين المسلمين ص - ٤٦ Hist - Des Philosophes- et des théologiens Musulmans ط . باريس ١٨٧٩ .

(١٠) احمد أمين : ضحى الإسلام جزء - ١ - ص - ٣٧٨ - ٣٧٩ .

هذه الحاجة ؛ فمن أجل دحض الأعذار التى يتذرع بها كل الـذين يتوجهـون الى المحـاكم غير المسيحيـة ـ متذرعين بكـون القـوانين النصـرانيـة نـاقصـة وغيـر كـافيـة لمـواجهـة جميـع المسـائـل ـ ألف الـرؤسـاء الـروحيـون من النصارى عدداً من الكتب القانونية مدفوعين بهذه الأسباب .

وفي العام ٢٠٠ للهجرة أخرج تيموثيوس (الجاثليق) كتـاباً يبحث في الأحكام القضائية المتعلقة بالنصارى .

وقـد أصدر خلفـه رأياً يقـول بمعاقبـة وطرد النصـارى الذين يتقـدمـون بنزاعاتهم الى المحاكم غير النصرانية(١١) .

وفي نفس الإتجاه والموضوع صدرت بعض الكتب القانونية عن بعض اليهود . ولم تقتصر هذه الكتب على قضايـا الزواج بـل تعدتهـا الى الإهتمام بقضـايا الارث وبجميـع المسـائـل والنـزاعـات التي تهمهم كتجمـع طـائفي مستقـل . بحوث مـوسى بن ميمون التلمـوديـة (ت ـ ٦٥٠ للهجـرة) وتقنين بعض ما سمي (الهالاشاه والرسبونسا)(١٢) . كل ذلك يؤلف مثالاً حياً في هذا السبيل .

على كل لم يكن ممكناً لهذه الحركـة الفكريـة القانـونية أن تـرى النور خارج نطاق المناخ الفكري الحر الذي كان يمتد ليتسع باستمرار، طالمـا كان مجاله لا يؤلف أي خطر على مصالح الدولة العباسية واستمرارية السلطة .

وهكذا قدر لهـذا التحدي الـذي تمثله استمراريـة الحوار أن يؤدي الى تقنين متزايد باستمرار للشرائع المسيحية واليهودية بهدف مـواجهة صـلاحيات القانون والقضاء الإسلاميين .

---

(١١) راجع آدم مز : جزء ١ ـ ص ـ ٧٢ .

(١٢) راجع القفـطي : تـاريـخ الحكمـاء ص . ـ ٣١٩ ط . ليبسـك ١٣٢٢ هـ . ـ وأيضـاً نسيم رجوان : عصر التعايش اليهودي ـ العربي (مقال في مجلة الأزمنة الحديثة لجان بول سارتـر ١٩٦٧ عـدد ٢٥٣ مكرر ص ـ ٨٢) ـ ورشـاد حمـزاوي (مقـال في نفس المجلة الفـرنسيـة موضوعه : دراسة عن القانون الموسوي في بغداد ص ـ ٣٥١) .

٣ ـ إنتاج فكري ثري ومتزايد :

مناخ الحرية الذي أنشأه تطبيق مبدأ حرية الجدال ومن ثم حرية التعبير بالنسبة للنصارى واليهود أدى الى نشوء الظروف التاريخية التي مهدت لظهور الانتاج الفكري المتعدد المواضيع في أوساطهم . ودون أن نكـرر ما سبق ان تحدثنا به عن أعمال القديس يوحنا الدمشقي ويـوحنا النيقي وتيـودور أبو قـرة وكلهم من النصارى ، لا بد من ملاحظة كون النصارى قـد احتكروا إلى حـد ما أعمال التـرجمة التي ازدهـرت كثيراً في العصـر العباسي ، وذلـك ما دفـع بالخليفة العباسي هارون الـرشيد الى تعيين يـوحنا بن مـاسويـه لترجمـة كتب الطب التي وجدها الخليفة المذكور في عمورية وسائر المـدن البيزنـطية عنـد فتحها . وقد شغـل ابن ماسـويه هـذا مركـز أمين سر التـرجمة العـام واحتفظ بعمله نفسـه خلال عهـود هـارون الـرشيـد ، والأمين والمـأمـون حتى عصـر المتوكل[١٣] . ونحن نعرف أن هذه الحقبة من التاريـخ الإسلامي قـد عرفت الترجمات الفلسفية الأكثر ثـراء والتي كان تـأثيرهـا بالـغ الأهمية على الفكـر الإسلامي في مختلف توجهاته .

أما بالنسبة لليهود فان فتح العرب لبلاد مـا بين النهرين أدى الى ظهـور النهضة الأدبية اليهودية هناك وإن هذه المنطقة قد أصبحت بعد فترة قصيرة من الزمن إحدى أكبر وأهم المراكز اليهودية في الشرق . هذه النهضة سوف تمتد في العمق حتى تبلغ أوجهـا بوصـول العباسيين الى سدة الحكم[١٤] . وبفضل هذا المناخ الفكري الحر الذي أقيم في جميع أنحاء الأمبراطـورية الإسـلامية ألف العـالم اليهودي جوداه هالفي بـاللغة العـربيـة كتابـه المعـروف بـاسم « كـوزاري » وموضـوعه وهـدفه إظهـار تفوق الـديانـة اليهوديـة على الاسلام والنصرانية[١٥] . ومن جهـة أخرى نستـطيع ان نكـون فكرة صحيحـة عن سعة

---

(١٣) راجع القفطي : تاريخ الحكماء ص ـ ٣٨٠ .

(١٤) راجـع ابراهيم غـالي في كتابـه العـالم العـربي واليهـود (بـالفـرنسيـة) مستنـداً الى كتـاب لمرغوليوث صدر بالانكليزية عام ١٩١٤ ـ كما يراجع مقال نسيم رجـوان المشار اليـه سابقـاً (عصـر التعايش العـربي ـ اليهودي) في مجلة الأزمنـة الحـديثـة بـالفـرنسيـة ـ

(١٥) رشاد حمزاوي في نفس المجلة المشار اليها اعلاه ص ـ ٣٥٧ .

وثراء الانتاج الفكري اليهودي في عهد المسلمين في اسبانيا وعن أهميته وسعته الحاسمتين بالنسبة لمجموع الفكر اليهودي، فيما تعبر عنه الرواية التالية: فقد شاعت دار نشر يهودية في إسرائيل ان تطبع من جديد عدداً من كتب العصر الوسيط النادرة الوجود وذلك تحت عنوان: « كنز الفكر اليهودي » le trésor de la pensée· juive . والملفت للنظر هنا أن جميع الكتب المختارة ألفت وكتبت في إسبانيا بين العام ١٠٥٠ حتى العام ١٤٢٨ للميلاد، وكلها باستثناء واحد منها، كتبت باللغة العربية. هذه المخطوطات تمثل باستمرار مجموعة أعمال الفلسفة والبحوث في فترة تعتبر الأكثر ثراء والأشد أهمية في جميع مراحل التاريخ اليهودي، والكلام هنا لمؤرخ يهودي كبير، ونجد ضمنها كتابين لجابيرول (١٠٢١ ـ ١٠٥٨ م) الذي عرفته الشعوب اللاتينية باسم أفيسبرون Avicebron وآخر لباهيا إبن باكودا (١٠٦٠ ـ ١١٢٠) وجوداه هالفي (مولود عام ١٠٨٠) ويوسف أبون (١٣٨٠ ـ ١٤٤٧) وموسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤)(١٥) .

ثانياً ـ مبدأ حرية التعليم :

ان وسائل تطبيق هذا المبدأ تختلف في عصر الرسول (ﷺ) عنها في العصور اللاحقة وذلك تبعاً لإختلاف ظروف هذه العصور التاريخية والإجتماعية وحاجاتها وسياسة الخلفاء في مجال الثقافة والعلم المتأثرة بنتائج كل تلك الظروف التاريخية بالإضافة الى تأثير حضارات بلدان الفتح التي بلغ انتشارها أوجه بعد فترة وجيزة من دخول العرب الفاتحين الى هذه البلدان، هذا التأثير الذي مهد له مناخ الحرية الذي حملته الحضارة الإسلامية .

أ ـ في عهد الرسول ﷺ : اهتمام كبير

لقد ظهر إهتمام الإسلام بالتعليم العام منذ البداية. والمقاطع القرآنية التي تحث على تفضيل المفكرين والمثقفين والعلماء وتقديمهم على الجهلة (الذين لا يفقهون) كثيرة ومتنوعة! « **انما يخشى الله من عباده العلماء إن الله**

(١٥ مكرر) راجع المصدر رقم ١٤ نسيم رجوان وهو مؤرخ يهودي .

عزيز غفور » « وما يستوي الأعمى والبصير » « ألم تر ان الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها »[١٦] .

وكذلك فان سنة الرسول ﷺ تتبع نفس النهج في عدة مواقف مشابهة تجعل من العلم والتفكر في خلق السماوات والأرض والتعلم واجباً بل فضيلة تتجاوز في أهميتها فضيلة الشهادة[١٧] .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : هل يشمل هذا الاتجاه الفكري الليبرالي أهل الذمة في المجتمع الإسلامي أم يقتصر مفعوله على المسلمين ؟ إن إهتمام الرسول الأمين محمد (ﷺ) بنشر الثقافة العامة قد رافق بداية الدعوة دون ان يؤدي العامل الديني الى استبعاد أهل الكتاب من تطبيق هذا المبدأ . وهكذا فإن الرسول (ﷺ) عندما أرسل معاذ بن جبل الى اليمن ليزور مقاطعاتها واحدة واحدة ويسهر فيها على نشر التعليم العام ، كان يعلم أن الأكثرية الساحقة من سكان هذه المقاطعات هم من أهل الذمة[١٨] . وثمة موقف آخر ربما كان أشد تعبيراً بالنسبة لنشر الثقافة العامة والعلم بين أهل الذمة ؛ ففى السنة العاشرة للهجرة أرسل الرسول (ﷺ) فصيلاً من الجيش بقيادة خالد بن الوليد نحو نجران، وسكانها من أهل الذمة . وبعد مقابلة الوفد الذي حضر مع خالد الى المدينة عين لهم الرسول (ﷺ) حاكماً يدعى عمر بن حزم .

ان التعليمات الخطية التي اعطاها الرسول (ﷺ) لهذا الحاكم تؤلف مستنداً مفيد جداً في هذا السياق . لقد جاء فيها ما يقضي بان يهتم الحاكم المعين بنشر التعليم العام وباتباع التسامح التام في تعامله مع غير المسلمين[١٩] .

---

(١٦) راجع سورة فاطر الآيات ١٩ و ٢٧ و ٢٨ و ٢٩ (قرآن كريم) .

(١٧) يراجع سيد أمير علي ص . ـ ٣٤٢ وما يليها .

(١٨) راجع الطبري : تاريخ الملوك والرسل . جزء ٣ ـ ص . ـ ٢٢٨ ـ ٢٢٩ فقرة ١ / ١٨٥٢ ـ ١٨٥٣ .

(١٩) راجع محمد حميد الله : نبي الإسلام (بالفرنسية) ص ٤١٨ ط . باريس ١٩٥٩ .

بالاضافة الى نشر الثقافة بين أهل الذمة ، ضمن لهم الإسلام حرية تعاطي مهنة التعليم في الأوساط الإسلامية أو في أوساط إخوانهم في الدين . ففي عهد الرسول (ﷺ) كان المدرسون عادة من النصارى . وقد سمح حتى للمشركين بأن يتولوا تعليم أبناء المسلمين عندما أقر مبدأ تحرير المشركين الذين أسروا في معركة بدر (٢ هـ = ٦٢٤ م) لقاء دفع مبلغ معين من المال كفدية، على أن يحق لمن لا يملك المال لدفع الفدية أن يحصل على تحرير رقبته لقاء تعليم عشرة من أبناء الأنصار (سكان المدينة) . ويقول المقريزي انه كان بين الذين تعلموا بهذه الطريقة الصحابي زيد بن ثابت[٢٠] .

إن أهمية هذه الأحداث تتجلى في كونها تؤلف جزءاً من سنة الرسول (ﷺ) فتصبح بالتالي قاعدة قانونية ومثلاً ينبغي ان يحتذى لأن تجاوزه يؤلف مخالفة شرعية .

ب ـ في العصور التالية :

١ ـ في عصر الأمويين :

خلال كل عصور التاريخ الإسلامي كان أهل الذمة من نصارى ويهود يمارسون حرية التعليم دون أن يتعرضوا في ذلك لأية مضايقات تحد من هذه الحرية . ومنذ بداية عصر الأمويين بدأ تأثيرهم يتوضح ويظهر في حقل التعليم ؛ فمؤسس الأسرة الأموية المالكة عين نصرانياً من أجل الإشراف على تربية ولده يزيد وهذا بدوره قام بتعيين رجل دين نصراني للإشراف على تربية ولده خالد[٢١] . وخلال هذه الفترة من حكم الامويين استفاد أهل الذمة من سيادة حرية التعليم في جميع المقامات العربية ليقيموا مؤسساتهم الثقافية ومدارسهم الخاصة . وإلى جانب مدارس الطب والفلسفة التي أقامها النصارى في الشرق منذ القدم، والتي استمرت في عملها بعد الفتح ، أنشئت عدة مؤسسات في المناطق التي فتحت في المغرب العربي . وهكذا فبعد استيلاء

---

(٢٠) إمتاع الاسماع جزء ـ ١ ـ ص ١٠١ ط . القاهرة ١٩٤١ .

(٢١) د . علي حسني الخربوطلي : الإسلام وأهل الذمة ص ـ ١٢٨ .

الفـاتحين العرب على هـذه البلدان وصلت أعداد من المهـاجرين اليهود إلى تونس وإلى مدينة القيروان بالذات بعـد أن أسسها عـام ٦٦٩ عقبة بن نـافع. ونشأت في هذه المدينة طائفة يهودية مزدهرة. وهي المدينة التي كانت مـركز الحكم العـربي وعاصمته واشتهرت بمـدارسها اليهـودية (الـربينية) وأطبـائها ومؤرخيها والمتجولين من يهودها الذين كانوا يسعون لنشـر العلم اليهودي في أفريقيا والمشرق[٢٢].

٢ ـ في العصر العباسي :

في العصـر العباسي الـذي عرف ازدهـاراً فكريـاً كبيراً، استمـر أهـل الكتاب في الاستفادة من مبدأ حرية التعليم الذي ظل قائماً. وكل ذلـك مهد لهم السبيل لإحتكار بعض المهن التي تتطلب ممارستها ثقافة عالية وتحصيلاً علميـاً كانت تؤمنـه لهم مدارسهم العـالية. مهنـة الـطب أصبحت في بعض المراحل وقفاً على النصارى والى حـد ما على اليهـود. والمدارس اليهـودية حصلت على شهرة واسعة فمدرستا سورا وبومباديتا اللتـان تقعان على مقـربة من بغداد اشتهرتا عن طريق رؤسائهما حيث كان أشهرهم الغائون سعـديا في القرن التاسع للميلاد، وثمة مدارس أخـرى كانت مـوجودة في أنحـاء أخرى كفلسطين وغيرها[٢٣].

ـ ادارة ومراقبة التعليم

لم تقتصر مهام أهل الكتاب على مدارسهم، فقد ساهموا أحياناً كثيـرة في مراقبة وادارة التعليم العام.

ويروي الشيخ محمد عبده المفكر الإسلامي الكبيـر في القرن التـاسع عشر عن المؤرخ الاميركي درابـر أن الخليفة العبـاسي هارون الـرشيد وضـع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنية إبن العالم الشهير ماسويه. وفي رواية

---

(٢٢) راجع جاك شالوم : يهود تـونس، وضعهم المدني والسيـاسي، رسالـة دكتوراه بـالفرنسيـة نوقشت بتاريخ ١٢ / ١٢ / ١٩٠٧ في باريس.

(٢٣) موريس لومبارد Maurice Lombard : الإسلام في عظمته الأولى L'islam dans sa première grandeur ص ـ ٢٠٧ Flammarion. Editeurs Paris طبعة فلماريون. باريس.

أخرى جاء أن إدارة المدارس كانت مفوضة للنصارى النسطوريين وأحياناً لليهود في العصر العباسي ، لأن العباسيين لم يأخذوا بعين الإعتبار في هذا الشأن سوى درجة ثقافة العالم ومعلوماته[٢٤] .

ـ والتداخل الحضاري

هذه الحال جرى تجاوزها أحياناً عبر مفهوم حضاري أوسع للمبدأ الذي نحن بصدده . وهذا المفهوم سمح للكتابي بأن يتلقى دراسته عند علماء المسلمين كما سمح للمسلم بتلقي العلم عند علماء أهل الكتاب . ويحدثنا التاريخ أن النصراني يحيى بن عيسى بن جزلة درس الطب على علماء نصارى الكرخ بينما تلقى علم المنطق عند شيخ المعتزلة المسلمين[٢٥] . وفي هذا العصر بالذات لم يكن المسلم يتورع عن أن يتلقى دروسه عند أحد أهل الكتاب، فالفارابي وهو الفيلسوف المسلم تلقى العلم على يد نصراني من حران هو متى بن يونس ؛ بينما كان اليهود والنصارى يقبلون بتعلم قراءة التوراة أو الإنجيل عند فقيه مسلم[٢٦] .

في هذا المناخ من حرية الفكر كانت جماعات من الطلاب من أهل الكتاب تقبل على الإلتحاق بالمعاهد العلمية المنتشرة من قرطبة إلى بغداد إلى القاهرة الخ . . وكثيرون من هؤلاء تبؤوا فيما بعد أعلى المراكز وأصبحوا من كبار المفكرين وكان البابا سيلفستر الثاني واحداً من هؤلاء فهو قد تلقى العلم في مسجد قرطبة في اسبانيا[٢٧] .

يؤكد هذه الأوضاع ما جاء على لسان الدكتور إيزودور أبيستين Isodore Epistein من أن مسلمي إسبانيا « شجعوا بين اليهود ، إقامة حضارة

---

(٢٤) الإمام محمد عبده : الإسلام والنصرانية ص ـ ١٥ الطبعة الثانية القاهرة ١٣٤١ للهجرة .

(٢٥) راجع القفطي ص ـ ٣٦٥ ـ ٣٦٦ .

(٢٦) راجع الحاشية رقم ٢٤ . نفس المرجع ص ـ ١٨ ـ ١٩ .

(٢٧) راجع سيد أمير علي : روح الإسلام ترجمة عمر ديراوي للعربية ص ـ ٣٥٦ ـ دار العلم للملايين الطبعة الرابعة . بيروت ١٩٧٧ .

يهودية تعادل في غناها وعمقها أرقى الحضارات في كل زمان » . أما الدكتور أروين روزنتال وهو مؤرخ يهودي ومستشرق يعمل في جامعة كمبردج فقد أكد في كتابه : (اليهودية والإسلام) أنه « باستثناء العصر التلمودي لم يوجد في تاريخنا المضطرب الطويل ، عصر اكثر إبداعاً أو أكثر إيجابية من القرون التي بسط الإسلام فيها امبراطوريته من شواطىء المتوسط حتى شواطىء المحيط الهندي »[٢٨] . وعليه فانه لا يمكن تصور مراحل هذا الإزدهار الفكري بدون مناخ ملائم تسود فيه حرية التعليم . ومع كل ذلك فان هذه الحرية قد عرفت في بعض الفترات مضايقات حدت من ممارستها . ففي العام ٢٣٥ للهجرة منع الخليفة العباسي المتوكل تعليم أبناء أهل الكتاب في مدارس المسلمين وذلك إثر موجة الإضطهاد التي حلت بأهل الكتاب في عهده[٢٩]

المبحث الثاني

حرية الدين والمعتقد

ان مبدأ حرية المعتقد يتمحور في الإسلام حول حق أهل الكتاب بالإحتفاظ بدينهم دون أن يتعرضوا لأي إكراه في سبيل التحول الى الإسلام وحقهم في إقامة شعائرهم الدينية ضمن جو من الحرية .

أولاً ـ مدى حق الكتابي في حرية المعتقد

المادة ١٨ من إعلان حقوق الإنسان العالمي تنص في فقرتها الثانية على ما يلي : « لا يجوز أن يتعرض إنسان لإكراه يحد من حقه باعتناق الدين أو العقيدة التي يختار » . ان أحكام هذه المادة تتعارض من بعض الوجوه مع تعريف حق حرية المعتقد الممنوحة لأهل الكتاب في الإسلام ، لأن الإعتراف الرسمي بهم لا يسمح بقيام المذاهب الأخرى وخصوصاً تلك

---

(٢٨) راجع نسيم رجوان في مقالته المنوه عنها في مجلة الأزمنة الحديثة لجان بول سارتر العدد ٢٥٣ مكرر ص . ـ ٨٢٣ ، باريس ١٩٦٧ .

(٢٩) تاريخ الطبري جزء ـ ٩ ـ ص ـ ١٧٢ فقرة ٣ / ١٣٨٩ ـ ٩٠ .

التي تتصل بالوثنية او تؤمن بها . ولكن الحرية المطلقة التي يؤمنها الإسلام لأهل الكتاب بحكم قرآني قد حفظت لهم على مر العصور حصانة ضد جميع أنواع الإكراه التي يمكن أن تعرضهم للتحول عن دينهم .

أ ـ أساس شرعية مبدأ حرية المعتقد . موقف القرآن والسنة :

ان مسألة حرية المعتقد في مفهومها الإسلامي تبدو ذات أهمية خاصة في بحثنا هذا ، والقرآن الكريم ، وهو المصدر الأول والأهم للتشريع الإسلامي ، يتعاطى مع هذا المبدأ من منطلقين مختلفين يطرحان مسألتي حرية الدخول في الإسلام وحرية الخروج منه . وقد أورد القرآن الكريم مقاطع اساسية حول حرية الدخول في الإسلام : « **وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** » (١٨ ـ ٢٩ قرآن كريم) .

«**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**» (٢ ـ ٢٥٦ قرآن كريم) .

أما الخروج من الإسلام فانه ممنوع على الذين يدخلون إليه طوعاً ودون أي إكراه. وعلى كل فان الدخول لا يمكن ان يتم في هذه الحال إلا نتيجة تبصر وتفكير وإدراك والعودة بعد ذلك تصبح نادرة وربما معدومة الحصول والقرآن الكريم يدين ارتداد المؤمن ويشجبه « **ان الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم** » (٤٧ ÷ ٢٥ قرآن كريم) .

ولسنة الرسول (ﷺ) نفس الموقف من مسألة حرية المعتقد وعلى ذلك فإن نظام المدينة أو دستورها ، الذي أبرمه الرسول (ﷺ) نص على : «**أن لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم إلا من ظلم وأثم**»[(٣٠)]

وفي محاولة اقامة أمة واحدة تجمع بين المسلمين واليهود والنصارى ضمن هذا النظام لغير المسلمين وأكثرهم من اليهود ممارسة حرية المعتقد

---

(٣٠) أبو عبيد : الأموال ص ـ ٢٠٥ فقرة ٥١٨ ط . القاهرة ١٣٥٣ هـ .

بشكل سليم كما ضمن لهم حرية ممارسة شعائرهم بالإضافة الى حماية ممتلكاتهم في جو من الحرية والمساواة[٣١] .

وقد جاء في كتاب وجهه الرسول (ﷺ) الى معاذ بن جبل باليمن : (. . . ولا يفتتن يهودياً عن يهوديته)[٣١ مكرر] .

جميع الكتب والمعاهدات التي أبرمها رسول الله (ﷺ) تضمنت نصاً صريحاً على حماية حرية المعتقد فيما يتعلق بأهل الكتاب لا سيما الخطاب الذي وجهه الرسول الى بني الحارث في نجران فقد نص على أن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم[٣٢] .

أما فيما يختص بالخروج من الإسلام وهو ما يسمى بالردة فان موقف الرسول من إدانة هذا العمل واضح وصريح . والعقاب الذي ينتظر المرتد عن الإسلام قد لخصه حديث الرسول عندما قضى بقتل المرتد عن الإسلام[٣٣] .

ب ـ تطبيق مبدأ حرية العقيدة الدينية

يتخذ تفصيل هذه المسألة مظهرين مختلفين ؛ الأول سلبي ويتمثل في منع أي آكراه يلحق بأهل الكتاب او بواحد منهم من أجل إجبارهم على التحول القسري إلى الإسلام ، والآخر ايجابي ويتمثل في حق الذمي بممارسة شعائر دينه بصورة علنية وبحرية . ولا بد من ملاحظة مفادها أن بعض التجاوزات قد عرقلت أحياناً تطبيق هذه المبادئ في بعض العهود .

ج ـ منع كل أنواع الإكراه الهادفة الى فرض اعتناق الإسلام .

السياسة الدينية التي اتبعها الخلفاء الراشدون في موضوع التحول الى الإسلام كانت مستوحاة من سياسة الرسول (ﷺ) في هذا السياق . وعندما

---

(٣١) راجع إبن هشام : السيرة النبوية جزء ـ ١ ـ ص . ٣٣٠ ـ ٣٣٣ ط . كوتنجن ١٨٥٨ م .

(٣١ مكرر) يحيى بن آدم : كتاب الخراج فقرة ـ ٢٢٩ ـ .

(٣٢) تاريخ الطبري جزء ـ ٣ ـ ص ١٢٩ و ٦٠٩ .

(٣٣) مجد الدين بن محمد بن الأثير : جامع الأصول على حديث الرسول ، المجلد ٣ ص ـ ٤٧٩ ـ ٤٩٣ مطبعة الملاح ١٩٧٠ .

انطلقت الجيوش العربية لأول مرة بعد غياب الرسول (ﷺ) في سبيل الفتح ، وجه الخليفة الأول أبو بكر الصديق (ر ض) الى هذه الجيوش الخطاب التالي : « . . . وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له »(٣٤) . وبالتوافق التام مع منطق هذا الكلام حرص الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على تضمين جميع خطاباته التي وجهها الى شعوب بلدان الفتح وجميع المعاهدات التي أبرمها. عبارات تؤكد حماية حرية المعتقد الديني لأهل الكتاب . وخطابه الموجه إلى أهالي بيت المقدس يتضمن تأكيداً بأنهم لن يرغموا على التحول الى الإسلام(٣٥) وكذلك فانه فور دخول العرب المسلمين الى مصر في بداية الفتح في عهد عمر بن الخطاب ، وانسجاماً مع نفس المبادئ ، قاموا بإزالة آثار الإكراه الديني الذي مارسه البيزنطيون في مصر ، قبل دخول العرب إليها، على النصارى الاقباط من سكانها لأن مذهبهم يختلف عن مذهب البيزنطيين . وقد وجه عمرو بن العاص أول حاكم لمصر إلى البطريرك القبطي بنجامين رسالة نشر نصها في جميع أنحاء البلاد يدعوه فيها الى العودة بأمان وإدارة سياسة طائفته . وعلى أثر هذه الرسالة عاد البطريرك الى مقره بعد أن ظل متخفياً خلال كل مدة الحاكم البيزنطي المقوقس . وقد استقبله عمرو بن العاص بحفاوة ومنحه صلاحية كاملة في إدارة شؤون طائفته .

لقد سهل كل ذلك عودة الكثيرين ممن تركوا مذهبهم تحت الضغط والإرهاب كما عاد الى البلاد كل الذين هربوا منها خوفاً من الظلم والإكراه ليحتفظوا بمذهبهم ويصونوا عقائدهم الدينية(٣٦) .

---

(٣٤) د . سلطان يوزبكي : دراسات في النظم العربية والإسلامية ص ـ ١٤٣ ط . مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر ببغداد . ـ وتاريخ الطبري جزء ـ ٣ ـ ص ـ ٢٢٧ فقرة ١ / ١٨٥٠ .

(٣٥) راجع تاريخ الطبري جزء ـ ٣ ـ ص ـ ١٢٩ و ٦٠٩ فقرة رقم ١ / ١٢٧٤ و ٢٤٠٥ .

(٣٦) طيفور ص ـ ٦٠ وقد ذكره أحمد أمين في ضحى الإسلام جزء ـ ١ ـ ص ـ ٣٨٢ ط . القاهرة ١٩٣٨ .

١ ـ العامل الديني :

خلال كل عهد الخلفاء الراشدين كان التطبيق الصحيح لمبدأ حرية المعتقد الديني يحمي أهل الكتاب من كل أنواع الإكراه في هذا المجال .

هذه الحماية استمرت خلال العصر الأموي والعصر العباسي ولكنها اتسمت بمظهر جديد لا يخلو من التعقيد ومن اتجاه واضح نحو محاولة منع تحول أهل الكتاب الى الإسلام خوفاً من أن يؤدي ذلك إلى انقاص عائدات الضريبة(٣٧) . وقد عرف العهد الأموي تنظيمات وتدابير كانت تهدف الى منع عمليات التحول المذكورة ؛ ففرضت الجزية على المتحولين الى الإسلام بعد تحولهم وظهرت الاحكام التي تحيل أملاك الذمي غير المنقولة الى ملكية طائفته بعد تحوله الى الإسلام واسندت هذه الأحكام الى حديث نبوي ربما كان مختلقاً في هذا العصر لغايات مالية . هذه السياسة التي كانت تهدف الى زيادة عائدات الخزينة أجبرت الأمويين على التصلب في حماية حرية أهل الكتاب الدينية ولكنها تطاولت وامتدت لتعرض هؤلاء الى تحمل عبء ثقيل نجم عن فرض الجزية على الموتى وإجبار أقاربهم على دفعها عنهم(٣٨) .

في اسبانيا أقرت الحكومة سياسة مماثلة من أجل إشباع حاجات خزينة الدولة (بيت المال) . وفي وصف هذه السياسة يروي ر . دوزي أنه في موضوع الدين لم يلجأ مسلمو اسبانيا الى استعمال العنف ضد أحد ولكن الأهم من كل ذلك أن الحكومة لم تكن أبداً راغبة في تحول النصارى إلى الإسلام إلا نادراً وعندما تكون هذه الحكومة على درجة عالية من التدين ولكن هذه الحالة هي الشواذ ، أما السبب فهو مصلحة الخزينة التي تتحمل الخسائر عند نقص عائدات الضرائب الناجمة عن تحول المكلفين الى الإسلام(٣٩) .

---

(٣٧) راجع إبن عبد الحكم : فتوح مصر ص . ـ ١٥٦ وما يليها .

(٣٨) نفس المصدر .

(٣٩) راجع ر . دوزي : R. Dozy تاريخ مسلمي اسبانيا جزء ـ ٢ ـ الكتاب الثاني ص ـ ٤١ ط . ـ لايد ١٨٦١ .

٢ ـ الاحترام الدائم :

اذا استثنينا فترة الإضطهادات التي سنتطرق لبحثها فيما بعد نجد ان الإحترام التام لمبدأ الحرية الدينية كان يسود العلاقات بين أهل الذمة والدولة الإسلامية حتى في الأيام الصعبة ؛ ولن يضيرنا أن يكون ذلك في بعض العهود التي تلت عهد الرسول الأعظم (ﷺ) نتيجة لحاجات الخزينة الملحة أكثر منه تقيداً بأحكام القرآن الكريم والسنة الشريفة ! هذه الحال الأخيرة ربما كانت تمتد الى كل العصور المتأخرة ولكنها أعطت من النتائج ما كان دائماً يصب في مصلحة المسلمين . «جميع المعتقدات ، والكلام لستيفن رونسيمان ، كانت تلاقي تشجيعاً من صلاح الدين الأيوبي وزنكي سلفه في عهد الصليبيين (١٠٩٧ ـ ١٢٩١) ، وذلك ما جعل وضع يهود ونصارى المشرق غاية في الصعوبة ، اذا لم يكن معادياً للصليبيين »[٤٠] .

هذه الأحوال المستمرة في كل مكان وزمان بشكل شبه دائم دفعت بمؤرخ كبرنارد لويس للجزم بأن : « التحول الى الإسلام في اسبانيا كان نتيجة دوافع بعيدة عن أي إكراه وتم في فترة قصيرة من الزمن[٤١] » مبتعداً بذلك عن قبول فكرة وجود أي نوع من الضغط في ذلك التاريخ الطويل للعرب في اسبانيا ، وهذا القول يمكن أن يعتبر الى حد كبير منطبقاً على أوضاع سائر بلاد الامبراطورية الإسلامية .

٣ ـ النتائج القانونية لإعتماد مبدأ حرية المعتقد :

انِ شرعية التحول الى الإسلام تستند في الأساس إلى عدم وجود أي إكراه وكل إخلال بهذا المبدأ يعرض عمل التحول الى الإلغاء بمفعول ذي أثر رجعي . والحالة التي واجهها المفكر اليهودي موسى بن ميمون تبدو معبرة في هذا المجال ؛ فقد أجبرت أحداث جرت في الاندلس ، هذا

---

(٤٠) ستيفن رونسيمان : تاريخ الصليبيين ، الترجمة العربية مجلد ـ ١ ـ ص ـ ١٩٩ ـ ٢٠٠ طبعة ثانية بيروت ١٩٨١ .

(٤١) برنارد لويس : Bernard Lewis العرب في التاريخ ، الترجمة العربية . د . فارس وزيد ص ـ ١٧٤ ط . بيروت ١٩٥٤ The Arabs In History .

المفكر اليهودي لاعلان إسلامه هناك . وبعد ذلك سافر الى القاهرة ليعيش فيها ، وصار على رأس الطائفة اليهودية في القاهرة ، ولكن أحد مسلمي الأندلس وصل الى مصر ونسب الى ابن ميمون أنه مرتد وأثار نقاشاً حول ذلك الأمر محاولاً إلحاق الأذى به . لكن عبد الرحيم بن علي الذي كان يدعى القاضي الفاضل منعه من تنفيذ نواياه السيئة وقال : « رجل مكره لا يصح إسلامه » . هذا التدخل لمصلحة ابن ميمون أنقذه من إقامة الحد عليه وهو يقضى بالقتل(٤٢) .

ثانياً ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية .

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو : إذا كان مبدأ الحرية الدينية قد لاقى احتراماً من حيث النظرية والتطبيق بشكل منع وجود أي (إكراه في الدين) . فهل كانت حرية ممارسة العبادة وإقامة الشعائر الدينية التي تنجم عنها مؤمنة لأهل الكتاب بحيث تتم دون حرج أو عرقلة ؟

ان الجواب على هذا السؤال يستدعي دراسة موقف الرسول (ﷺ) من هذا الموضوع بالإضافة الى موقف خلفائه اللاحقين .

أ ـ موقف الرسول (ﷺ)

موقف الرسول (ﷺ) كان واضحاً وفاعلاً في هذا السياق فهو لم يكتف بالسماح لوفد نجران ، وجميع اعضائه من النصارى ، بتأدية الصلاة في مسجد المدينة ولكنه أدخل في المعاهدة التي أبرمها فيما بعد نصاً يحمي أولئك الذين يديرون والذين يبشرون بممارسة الشعائر الدينية : « ... ولا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته »(٤٣) .

وفوق ذلك ومن أجل تأمين المشاركة في إقامة الشعائر وممارسة العبادة

---

(٤٢) راجع كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، الترجمة العربية الطبعة الثانية ـ دار الكتب الحديثة ، القاهرة ومكتبة المثنى في بغداد ص . ـ ٣١٠ ـ وراجع كتابنا أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي ص ـ ٦٩ وما يليها ط . بيروت ١٩٨٢ .

(٤٣) راجع ابن الاثير : الكامل في التاريخ جزء ٢ ـ ص ـ ٢٠٠ . مطبعة البابي الحلبي ١٣١٠ هـ .

للجميع جاء في النص الذي أورده بار هبرايوس لمعاهدة نجران التي أبرمها الرسول (ﷺ) أنه اذا وجدت امرأة نصرانية في بيت عربي فليس له أن يحملها على ترك دينها ولا يمنع صيامها وإقامة صلاتها والتقيد بقواعد عقيدتها(٤٤). ان محافظة فقهاء العصور اللاحقة على ايراد هذه الحقوق في آرائهم ربما أدت الى إظهار صحة ما ورد في هذا القول أو بعضه كما تظهر، إذا صحت أيضاً ، مدى اهتمام الرسول (ﷺ) بتأمين حرية المشاركة في تأدية الشعائر لجميع أهل الكتاب دون إهمال حق المرأة الكتابية المتزوجة من مسلم في ذلك .

ب ـ موقف إيجابي لحكام العصور التالية .

ان القانون في عصر الخلفاء الراشدين كان يستند الى سنة الرسول (ﷺ) ويستمد منها أكثر أحكامه . من هنا كان الاتجاه منصباً على تأمين وتسهيل ممارسة العقيدة واقامة الشعائر الدينية لأهل الكتاب ، في جو من الحرية التي أقرها الخلفاء صراحة في هذه الحقبة من الزمن . وفي الخطاب الذي وجهه خالد بن الوليد إلى سكان عانات نقرأ ما يلي : « أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم » . وقد حصل سكان قرقيسيا وهي مدينة تقع على مقربة من نهر الخابور ، حصلوا على نفس الحقوق المشار إليها(٤٥) .

أما في بداية العصر الأموي فقد عرف تطبيق مبدأ حرية ممارسة العقيدة تسامحاً كبيراً بسبب تزايد حاجات خزينة الدولة المتصاعد والمستمر للمال لأسباب سياسية وإجتماعية . والرواية التي تبدو شديدة التعبير في هذا المجال تعود الى عصر معاوية مؤسس الأسرة المالكة الأموية . لقد كان ضجيج أجراس الكنائس يقطع على هذا الخليفة المتقدم في السن قيلولة يحتاج اليها . وبما أنه لم يكن يمتلك أية وسيلة لمنع رنين أجراس الكنائس

---

(٤٤) أ . فتال : ص ـ ١٦٢ .

(٤٥) راجع ابو يوسف ص ـ ١٤٦ ط . القاهرة ١٣٥٢ هـ .

الذي يعلن أوقات الصلاة ؛ فقد أرسل الى بيزنطية رسولاً يفاوض مع رجال الدين هناك في مسألة تنظيم أوقات استعمال الأجراس بطريقة تؤمن للخليفة ان يمارس قيلولته بسلام(٤٦) .

في كل مكان من الديار الإسلامية كان حق ممارسة الشعائر بحرية يمنح للنصارى واليهود دون استثناء ؛ ففي اسبانيا كما يقول ر . دوزي كان القسم الكبير من أفراد الطبقة المستنيرة من نصارى قرطبة لا يشكون من شيء، فهم لا يتعرضون للإضطهاد ويعطون حق ممارسة شعائر دينهم بحرية وذلك كان مفيداً في رأيهم(٤٧) .

على كل حال يبدو أن حق اليهود والنصارى بممارسة شؤون عقيدتهم بحرية كان يقره جميع الفقهاء في جميع العصور ؛ واختلافات الرأي فيما بينهم كانت تتناول تفاصيل تتعلق بالمكان والزمان دون أن تكون ذات أهمية بالغة(٤٨) . وهذا ما أدى في بعض الأحيان الى استغلال بعض أهل الذمة لهذا المناخ من الحرية الدينية ليسمحوا لبعض الانجيليين بنشر الدعوة لكلام السيد المسيح وللتحول الى النصرانية على أبواب المساجد في اسبانيا العصر الوسيط(٤٩) .

ج ـ تجاوزات مستوحاة من « شروط عمر » .

خلافاً للأوضاع المشار اليها أعلاه وبينما اتجهت أكثرية المعاهدات المتعلقة بأهل الكتاب في طريق تأمين الحرية الدينية لهم ، ظهر في ما سمي بمعاهدة عمر أو شروط عمر او الشروط العمرية ، ما يخالف كل ذلك الاتجاه وينحو نحو الحد من هذه الحرية فنقرأ فيه : « إنا شرطنا على انفسنا ألا

---

(٤٦) ابن قتيبة : عيون الأخبار وقد ذكره كولدزيهر في كتابه العقيدة والشريعة ، الترجمة العربية ص ـ ٣١١ ـ انظر كتابنا اهل الكتاب في المجتمع الإسلامي ص ـ ٧٧ ط . بيروت ١٩٨٢ .

(٤٧) ر . دوزي : تاريخ مسلمي إسبانيا جزء ـ ٢ ـ الكتاب الثاني ـ ص ـ ١٠٢ .

(٤٨) راجع في هذا الموضوع الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن علي الحلي : الحقوق الإسلامية ، الترجمة الفرنسية ا . كاري جزء ـ ١ ـ ص ـ ٣٤٢ ط . ١٨٧١ م .

(٤٩) محمد العزب موسى : حرية الفكر ص ـ ٩٣ ط . بيروت ١٩٧٩ .

نحدث في مدينتنا كنيسة ولا فيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب ولا نجدد ما خرب من كنائسنا . . . ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون وألا نخرج كتاباً ولا صليباً في سوق المسلمين »(٤٩) مكرر .

وقد اعتقد بعض المؤرخين ان نص هذه الشروط ، أو هذا العهد قد أعد خلال عصر المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١ م) ونسب الى الخليفة عمر بن الخطاب لاعطائه الصفة الشرعية ، ولكن ذلك التحريف لم يمنع تطبيقه في بعض الفترات التي تلت حكم المتوكل .

خلافاً لنوايا الرسول (ﷺ) التي ظهرت في عهد نجران بمثل هذا الكلام « . . . وبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين . . ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر . . . ولهم جوار الله وذمة رسول الله » . كان ما سمي عهد عمر أو شروط عمر أو الشروط العمرية يفرض عليهم حالة من الإضطهاد ونوعاً من مواطنية الدرجة الدنيا، وهو ما يبدو من تصرفات وخطابات وكلام المسلمين الأوائل أنهم لم يلتفتوا إليه أو يفكروا به . واحكامه تلقي بثقلها لتضع العراقيل في وجه ممارستهم لأمور دينهم وحقهم في استعمال معابدهم من أجل تلك الممارسة اذ يحظر عليهم بناء معابد جديدة حتى في حال الخراب والتهدم الذي يلحق بمعابدهم القديمة كما يمنع عليهم إظهار صلبانهم في الطرق العامة والأسواق التي يستعملها المسلمون ، ويسمح لهم مرة في السنة بان يقوموا باستعراض خارج المدينة مع حمل صلبانهم . ولكن أهم بنود هذا العهد الذي يؤلف ما يسمى الشروط العمرية لم تكن لتطبق قبل عهد العباسيين. وحتى بعد دخول هذا العصر فإن تطبيقها اقتصر كما يفيد أكثر المؤرخين على فترات التصلب والتوتر الشديد ـ وهي قليلة جداً نسبياً ان لم تكن نادرة ـ التي كانت تمر فيها السلطة الإسلامية ، بدءاً بعهد الخليفة

(٤٩ مكرر) راجع أحكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٦٥٧ تحقيق صبحي الصالح ط . ١٩٦١ .

العباسي المتوكل الذي منع النصارى من استعمال صلبانهم أثناء الأعياد خلافاً للعادة السارية في السابق[٥٠] .

جميع أعمال الإضطهاد التي مورست في العصور اللاحقة ، على أهل الكتاب من نصارى ويهود كانت مستوحاة في طرقها وأساليبها من (عهد أو شروط عمر) وبشكل خاص تلك التي تمت في عصر الحاكم بأمر الله الفاطمي وعلى يده (ت ١٠٢١ م) . فبالإضافة الى الحد من ممارسة هؤلاء لشعائر دينهم بل منعهم من ذلك فان تلك الأعمال قد أدت فيما آلت اليه ، الى إكراه أعداد كبيرة من أهل الكتاب على التحول الى الإسلام هرباً من العنف والقسوة التي عوملوا بها وخوفاً من الموت . وهكذا كان التحول كبيراً ، ودوافعه قاسية ، واعداد المتحولين كبيرة جداً في مصر[٥١] .

ومهما يكن من شأن هذه الفترة القاسية فقد بقيت وحيدة ويتيمة في خضم التاريخ الإسلامي الطويل بالنسبة للعنف الظاهر فيها،لانه في جميع فترات القسوة الأخرى التي عرفها تاريخ أهل الكتاب،وهي قليلة جداً نسبياً، كانت المضايقات موجهة الى التعدي على حق الذمي في ممارسة شعائر دينه ولم تهدف الى دفعه للتحول الى الإسلام . من هنا انصبت آراء عدد من الفقهاء على تبني القول بان حق الكتابي بممارسة شعائر دينه يقتصر على ما يقوم به داخل المعابد فقط دون ان يحق له ممارسة هذه الشعائر في خارجها في الديار الإسلامية . هذا ما استقر عليه رأي اتباع المذهب الحنفي[٥٢] ولكن هذا الرأي يطرح مسألة توافقه مع روح ونص العهود والمواثيق التي أبرمها رسول الله (ﷺ) بالإضافة الى تباينه مع بعض تصرفاته (ﷺ) التي

---

(٥٠) راجع أبو يوسف في كتاب الخراج ص ٧٢ - ولويس كارديه Louis Gardet في كتابه : المدينة الإسلامية ص - ٣٤٥ - ٣٤٦ ط . باريس ١٩٦١ - وتاريخ الطبري جزء - ٩ - ص ١٧٢ فقرة - ٣ / ١٣٨٩ - ١٣٩٠ .

(٥١) راجع رونسيمان ستيفن ، الترجمة العربية جزء - ١ - ص ٦٠ - والمقريزي : الخطط جزء - ٤ - ص - ٣٨٩ وما يلي .

(٥٢) انظر الكاساني جزء - ٧ - ص ١١٣ - وشرح السير الكبير جزء - ٣ - ص - ٢٥١ - ٢٥٢ .

أدت الى أن يأذن لوفد نصارى نجران بتأدية صلاتهم في مسجد المدينة[٥٣] .

د ـ أماكن العبادة .

ان تكاثر هذه الأماكن كمقر لإقامة جميع شعائر أهل الكتاب الدينية يرتبط الى حد كبير بمبدأ حرية المعتقد . هذا الوضع يفترض دراسة الموقف الذي اتخذه الحكام المسلمون تجاه إقامة المعابد وبنائها من جهة وتجاه الاعتداءات التي قام بها المسلمون على الكثير منها في فترات متباعدة ومتفاوتة من جهة أخرى .

١ ـ الاحترام والتسامح اللذان ميزا موقف حكام العصور الأولى للإسلام :

إن حماية أماكن عبادة أهل الكتاب كانت النتيجة المنطقية للحماية التي منحها لهم الرسول (ﷺ) لجهة حريتهم الدينية في ممارسة شعائرهم . وقد عبرت عن هذا الموقف جميع المعاهدات والخطابات التي أبرمها الرسول ﷺ وبشكل خاص معاهدة نجران السالفة الذكر. ونجد في رواية عن كتاب وجهة الرسول (ﷺ) الى جميع البشر ما يحض على مساعدة النصارى في ترميم كنائسهم ويؤكد ان ذلك حق لهم[٥٤] .

وانسجاماً مع منطق هذه الأحكام أدت حكمة خلفاء الرسول (ﷺ) الأولين الى التزام موقف يتسم بالتسامح والتفهم الشديدين تجاه أماكن عبادة أهل الكتاب من نصارى ويهود .

٢ ـ موقف الخليفة عمر بن الخطاب (رض) من الكنائس

ان الموقف الذي اتخذه عمر بن الخطاب (رض) من هذه

---

(٥٣) أنظر إبن هشام : السيرة النبوية جزء ـ ١ ـ ص ـ ٤٠٢ طبعة كوتينجن Cottingen ١٨٦٠ م . ـ وأبو عبيد : الأموال ص ـ ٦٧ .

(٥٤) راجع جان سابا : الإسلام والقومية (بالفرنسية) ط . باريس ١٩٣١ .

المسألة يبـدو شديـد التعبير ، فعلى أثـر سقوط بيت المقـدس في يد العـرب دخل الخليفة الراشدي الى المـدينة المقـدسة مـع عدد قليـل من أصحابـه ؛ فاستقبله البطريرك سوفرونيوس رئيس المدافعين عن المدينة المقدسة ؛ وأعلن الخليفة أمامهم أن التعامل مع هذه المدينة سيكـون حسناً للغـاية وان حمـاية حيـاة سكانهـا واموالهم ستتـأمن بشكل جيـد وأن احترام الأمـاكن المقـدسة سيكون شاملاً . وتضيف الرواية المسيحية أن الخليفة قام بزيارة أماكن الحج المقدسة ؛ وعندما وصل الى كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قـد حان فـدعاه البطريرك الى الصلاة في الكنيسة فرفض قائلاً : إن كنيسة يصلي فيهـا سوف تصبح يوماً ما ملكاً للمسلمين وأنه لا يريد نزعها من يد النصارى(٥٥) . وكـان عمر (رض) نفسه قـد ضمن خطابـه الموجـه الى نصارى بيت المقـدس ان لهم الأمـان على كنـائسهم وصلبـانـهم وأن هـذه الـكنـائس لـن تسـكن ولن تهدم(٥٦) وقد وقع كتاباً موجهاً الى البطريرك يتضمن حكماً مفـاده أنه في هذا المكان (الكنيسة المشار اليها) يستطيع المسلمون إقامة الصلاة الواحـد بعد الآخر دون أن يجتمعوا ليقيموا صلاة الجماعـة وأنه لا يمكن تغييـر شيء في المكان نفسه(٥٧) .

وبعد وقت قصير تم إنشاء الكنائس الجديدة وتـرميم تلك التي تهدمت بفعل الإضطهـاد الحاصـل في نهايـة العهد البيـزنطي في مصـر في مناخ من الحرية ملائم لنصارى مصر . وقد وجد الأقباط الفرصة سـانحة لاعـادة ترميم جميع ما تهـدم من الكنائس . وقـد روى ابن عبد الحكم أن بنـاء أول كنيسة في فسطاط مصر قد تم في ولاية حاكمها مسلمـة بن مخلد بين العامين ٤٧ - ٦١ للهجرة(٥٨) ومن الملفت للنظر أن يوحنا النيفي أو النقيوسي ، رغم عدائه

---

(٥٥) راجع المقريزي : الخطط جزء - ٤ - ص - ٣٤٩ ط . القاهرة ١٣٢٦ هـ . - إبن البطريق : (أتيشيوس) ص - ١٧ - ١٨ - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٠٩ .

(٥٦) راجع الطبري جزء - ٣ - ص - ٦٠٩ فقرة ١ / ٢٤٠٥ .

(٥٧) انظر إبن البطريق ص - ١٨ - ١٩ .

(٥٨) فتـوح مصر ص ١٣٢ أورده د . شكـري فيصل في كتـابه المجتمعـات الإسـلاميـة ص . - ١٢١ .

الشديد للإسلام ، قال في كلامه عن عمرو بن العاص حاكم مصر في بداية زمن الفتح أنه : « لم يضع يده على شيء من ملك الكنائس ، ولم يرتكب شيئاً من النهب والنصب بل إنه حفظ الكنائس وحماها الى آخر حياته »[٥٩] .

هذا المناخ المتزايد من الإحترام لأماكن العبادة استمر حتى شمل بداية عهد الامويين ؛ وقد طلب معاوية بن أبي سفيان (٦٦١ - ٦٨٠) من نصارى دمشق الموافقة على ضم كنيسة القديس يوحنا إلى مسجددمشق ؛ ولما رفضوا إمتنع عن تنفيذ ما طلب[٦٠] .

٣ - في العصور التالية : موقف متبدل وسياسة غير مستقرة انتهجها الخلفاء.

في العصور التي تلت بداية العصر الأموي تعرض تطبيق العهود والمواثيق الى شيء من التعثر والإهمال ؛ خصوصاً فيما يتعلق بأماكن العبادة لدى النصارى . وفي هذا المجال كانت سياسة الدولة الإسلامية عرضة للتبدل وعدم الإستقرار ؛ ففي بعض الأحيان يسمح للنصارى ببناء الكنائس الجديدة وفي أحيان أخرى يحظر عليهم حتى ترميم كنائسهم المهدمة أو المهددة بالسقوط ؛ أحياناً تنتزع منهم كنيسة أو جزء من كنيسة من أجل إلحاقه بمسجد بقصد توسيعه وأحياناً أخرى يعاد اليهم ما انتزع منهم .

هذه الحال كانت تنعكس في آراء بعض الفقهاء التي غالباً ما عبرت بدورها عن سياسة الخلفاء المتضاربة والمتغيرة في هذا المجال .

٤ - مسألة مصادرة الكنائس لضمها الى المساجد .

هذه الطريقة كانت تميز عهود بعض الخلفاء في أزمنة مختلفة وأماكن متباعدة كما كانت تؤلف عند اللجوء إليها ، مخالفة صارخة لعهود الصلح المبرمة في السابق . ولكن غالباً ما كان بعض خلف الحاكم الذي

---

(٥٩) راجع شكري فيصل ص - ١٢٢ .

(٦٠) انظر البلاذري فتوح البلدان ص - ١٧١ - ط . بيروت ١٩٥٧ .

استعملها ، يعمد الى تصحيح الموقف وإعادة الحق الى أصحابه . وأحياناً كان يتم عقد صفقة من شأنها تصحيح الخطأ وتعويض الخسارة .

الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك طلب ، كسلفه معاوية ، من أهالي دمشق قبول ضم كنيسة القديس حنا الى مسجد دمشق وعرض عليهم بالمقابل مبلغاً كبيراً من المال،وعندما رفضوا العرض أمر بهدم الكنيسة وضم أرضها الى مسجد دمشق الذي اتسع على حساب الكنيسة[٦١] . ولكن ما حدث في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز(رض) (٧١٧ ـ ٧٢٠ م) كان معاكساً في تصحيحه للخطأ . فعلى أثر شكوى تقدم بها اليه بعض نصارى دمشق أمر هذا الخليفة باعادة الأرض التي اقتطعت من الكنيسة إلى أصحابها، ولكن المسلمين فاوضوا النصارى على صفقة معينة عرضوا بموجبها ان يعيدوا الى النصارى جميع الكنائس التي احتلت بالقوة بدلاً من الأرض المشار اليها الملحقة بالمسجد . وقد رضي الخليفة بالعرض فانعقدت الصفقة وكانت لصالح النصارى . وقد جرت حادثة مماثلة؛ ولكن هذه المرة في اسبانيا وفي قرطبة بالذات ـ ففي هذه المدينة احتفظ النصارى بكنيسة سان ـ فنسان وتم لهم ذلك بموجب معاهدة كرست حقهم وروعي تطبيقها بتنفيذ بنودها لعدة سنين ، ولكن قرطبة استقبلت فيما بعد أعداداً كبيرة من العرب السوريين ، واصبحت مساجدها تضيق بالقادمين الجدد ؛ فخطر للسوريين أن الظروف توجب أن يحدثوا في قرطبة أمراً يشبه ما قاموا به في دمشق ؛ وأجبر النصارى على ترك نصف مساحة كنيستهم في سبيل إلحاقها بمسجد قرطبة . كان ذلك مخالفاً لما جاء في نصوص المعاهدة المشار إليها ؛ إلا أنه بعد زمن يسير في العام ٧٨٤ م ارتأى عبد الرحمن الأول ان يطلب الى النصارى بيع نصف كنيستهم الآخر فرفضوا بعناد واضطر الجميع الى عقد صفقة مهمة ؛ فترك النصارى النصف المذكور لقاء مائة ألف دينار بعد أن حصلوا على إذن بإعادة بناء كنائسهم المهدمة . هذه المرة ، والكلام لدوزي كان عبد الرحمن عادلاً في تصرفه[٦٢] . وخلافاً لهذا

---

(٦١) البلاذري : فتوح البلدان ص . ـ ١٧١ .

(٦٢) تاريخ مسلمي إسبانيا جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٤٨ .

التعامل فان ما جرى في بيت المقدس بعد زمن من تعهدات الخليفة الراشدي الثاني بحماية الكنائس في ذلك المكان ، يعبر عن تراجع في المحافظة على تطبيق العهود ، وفي هذا المجال يقول ابن البطريق في بداية القرن الرابع للهجرة : « في زماننا خالف المسلمون ما تضمنه خطاب عمر بن الخطاب فخربوا واقتلعوا فسيفساء الكنيسة وصلوا فيها . حتى إنهم انتزعوا ملكية نصف ممر الكنيسة التي صلى فيها عمر »[٦٣] .

٥ ـ هدم وإعادة بناء الكنائس لأسباب سياسية :

ظاهرة هدم ونهب الكنائس لم تر النور إلا في عصور متأخرة من التاريخ الإسلامي ، ولم يلاحظ أي حادث من هذا القبيل خلال القرن الأول للهجرة ولكن من الملفت ان ما جرى في هذا السياق فيما بعد جاء مخالفاً لجميع العهود والمواثيق والخطابات التي أبرمها الرسول (ﷺ) أو صدرت عنه وعن خلفائه الأولين . ومما يلاحظه الباحثون أن كل أحداث يتم فيها تدمير للكنائس تتبعها فترة يسمح فيها بإعادة ترميم أو بناء ما تهدم منها بتدخل من السلطة أو بموافقتها . فبين عامي ١٦٩ ـ ١٧١ للهجرة = ٧٨٥ ـ ٧٨٧ للميلاد قام علي بن سليمان حاكم هارون الرشيد على مصر بتدمير جميع الكنائس المبنية حديثاً . وقد قدم له مبلغ خمسين ألف دينار من أجل التوقف عن التدمير دون فائدة . ولكن خلفه سمح للنصارى باعادة بناء كل ما تهدم بعد أن استفتى في ذلك اثنين من كبار الفقهاء هما الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة وكان ردهما إيجابياً عندما أكدا أن جميع الكنائس قد بنيت في عهد الصحابة وان المسألة لا تطرح أية مشكلة[٦٤]. وقد ثار المسلمون في العام ٣٢٨ للهجرة في عسقلان بفلسطين ونهبوا وخربوا كنيسة القديسة ماريا بالإشتراك مع اليهود الذين ساعدوهم وأشعلوا فيها النيران ، فهرب مطران هذه الكنيسة الى مدينة الرملة وبقي فيها حتى وفاته عام ٣٤٥ للهجرة[٦٥] .

أما ما حصل في عهد الحاكم بأمر الله (ت ٤٠٠ هـ) من تدمير

---

(٦٣) راجع ابن البطريق ص ١٨ ـ ١٩ . ط . مطبعة الآباء اليسوعيين . بيروت ١٩٠٩ .

(٦٤) راجع الكندي : الولاة والقضاة ص ـ ١٣٢ مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨ .

(٦٥) راجع المقريزي : الخطط جزء ـ ٤ ـ ص ٣٩٨ ويحيى بن سعيد ص ٩٦ .

للكنائس فكان أشد قسوة ، وعبر عن تصلب لم يعرفه التاريخ الإسلامي السابق على هذا العهد . وتدمير كنيسة القيامة كان الحدث الأهم والأكثر ضراوة . إن الحاكم أمر بتدمير جميع الكنائس وكان العدد هائلاً وقد نهبت جميعها وبيعت محتوياتها في أسواق مصر؛ ولكن الملفت انه بعد مضي زمن ليس بالطويل أمر الحاكم نفسه باعادة بناء جميع ما تهدم من الكنائس ونفذ ذلك(٦٦) .

من خلال غياب أي سبب ديني يبرر أعمال الهدم والتخريب التي جرت في الكنائس وهو ما أكده الفقيهان الكبيران إبن سعد وإبن لهيعة كما رأينا ، جنح البعض الى البحث عن أسباب أخرى خارجة عن نطاق أحكام الشرع الإسلامي . وإذا كانت هذه الاسباب قد ظلت مجهولة في الأمثلة الثلاثة السابقة التي تم انتقاؤها بسبب قسوتها وعنفها ، فان بعض الأحداث المشابهة تبدو على توافق في الزمن مع أحداث عنف جرت ضد مسلمي بعض البلدان ، وربما كانت هذه الأحداث الأخيرة قد تسببت في ما جرى ضد أماكن عبادة النصارى في بعض المناطق . ويحدثنا التاريخ أن الحروب ضد البيزنطيين ـ وكانت آثارها لا تذكر في القرن الأول للهجرة بسبب قوة العرب وانتصاراتهم المتكررة ـ قد أصبحت بعد ذلك الزمن مصدر قلق وخوف وبدأت نتائجها تلقي بآثارها على أوضاع النصارى في بلاد المسلمين الذين انخفضت قوتهم عن ذي قبل . فهل يمكن ان نجد صلة بين هذه الحروب وبين الإعتداءات التي بدأت تظهر ضد نصارى البلاد الإسلامية عبر تدمير كنائسهم منذ ذلك التاريخ ؟ الأمثلة التي تدعم هذا الرأي تبدو نادرة ولكنها شديدة التعبير في بعض الأحيان . ففي العام ٣٤٩ للهجرة هاجم نيسافور Nicephore أمبراطور بيزنطية جزيرة إقريطش التي سقطت بعد عشرة أشهر من الحصار . وقد جرت فيها مذبحة كان ضحاياها السكان المسلمين الذين أبيدوا باستثناء بعض الذين هربوا منهم الى قمم الجبال العالية . وقد وصلت أخبار هذا الغزو

---

(٦٦) المقريزي : الخطط جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٣٨٩ ـ ٣٩٩ ـ ويحيى بن سعيد ص ـ ١٩٥ ـ ١٩٧ .

وتلك المذبحة العامة الى مصر في العام ٣٥٠ للهجرة فدفع ذلك بجموع المسلمين الى مهاجمة وتدمير قسم من كنيسة القديس ميخائيل في قصر الشمع بالقاهرة والى نهب ممتلكاتها بالإضافة الى أموال كنيسة القديسة ماريا ـ تاودرس وكنيستين للاقباط وللنسطوريين[٦٧] .

٦ ـ آراء الفقهاء والتمييز الذي أقيم .

ميز الفقهاء فيما يتعلق ببناء أماكن العبادة بين المدن التي بناها المسلمون وتلك التي احتلوها عنوة ، حيث لا يمكن بناء الكنائس من دون إذن يعطى من أجل ذلك من جهة ، وبين الأماكن التي فتحت عن طريق معاهدة سلام حيث يخضع البناء لأحكام المعاهدة والأماكن التي يسكنها غير المسلمين لوحدهم حيث يجري البناء دون قيود من جهة أخرى. أما في شبه جزيرة العرب فقد أجمع الفقهاء على منع بناء الكنائس . وفيما يختص بالكنائس التي يتداعى بناؤها وتسقط في الخراب فان بعض الفقهاء يرى إمكان ترميمها ولكن بعضهم أيضاً يرى عدم إمكانية هذا الترميم من الوجهة الشرعية. غير أن هؤلاء يواجهون مشكلة عدم توافق هذه الآراء مع أحكام المعاهدات التي أبرمت في العهود السابقة لهده الجهة . ومن أجل تبرير آرائهم يذكرون أنه فيما يتعلق بمبدأ حرية المعتقد فان مختلف معاهدات الصلح المعقودة مع طوائف أهل الكتاب في هذا السبيل تطبق فقط في حدود مقاطعات هذه الطوائف كل على حدة[٦٨]. وبموجب هذا التدبير تطبق آراء هؤلاء الفقهاء خارج نطاق تلك الحدود خصوصاً فيما يتعلق بموضوع الكنائس .

ثالثاً ـ الحد من تطبيق مبدأ حرية المعتقد .

يتعلق الأمر في هذا المجال بالتحول الى الإسلام تحت ضغط

---

(٦٧) راجع يحيى بن سعيد ص ـ ٢٩٢ .

(٦٨) من أجل هذا الموضوع يراجع كتاب د . عبد الكريم زيدان :أحكام الذميين والمستأمنين في ديار الإسلام ص ـ ٩٦ وما يلي ط . بيروت١٩٨٢ / أنطون فتال ص ١٧٥ وما يليها ط . بيروت ١٩٥٨ .

الارهاب والإكراه وبمسألة الرده في الإسلام والعقوبات المفروضة على مرتكبها أي على المرتد . النقاش والمداولات حول هذه المسائل أخذت ابعاداً واسعة شملت جميع عصور التاريخ الإسلامي وتفاعلت مع أحداثه فأثرت فيها وتأثرت بها كما سترى .

أ ـ التحول الى الإسلام عن طريق الإكراه :

ان فترتين من تاريخ المسلمين قد تميزتا بالإضطهادات الكبرى التي لحقت بأهل الكتاب وهما اللتان حفل بهما هذا التاريخ في عصر الخليفة العباسي المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١ م) والحاكم بأمر الله الفاطمي (٩٩٦ ـ ١٠٢١ م) . الأولى تميزت بتصلب لم يعتده الخلفاء قبل ذلك العصر . ولكنها ، رغم عنف الأعمال التي رافقتها ، لم تسجل تحولات كبرى الى الإسلام ؛ علماً انه ، قبل هذا التاريخ لا يشير المؤرخون الى أي تحول نتج عن إكراه أو عنف ؛ أما في عهد الحاكم الفاطمي فان شدة الاعباء التي فرضت على النصارى واليهود كانت في أساس التحولات الجماعية الى الإسلام وهي التي جرت في مصر في ذلك العهد. لقد فرض عليهم، في جملة ما فرض ، حمل صلبان أو قطع من الخشب كبيرة الوزن لا يطاق حملها ، ونهبت وصودرت أموالهم . كل ذلك حمل اعداداً كبيرة من النصارى على إعلان إسلامهم خوفاً من الموت ، كما يقول بعض المؤرخين . وكثير من اليهود اعتنقوا الإسلام للأسباب ذاتها . ولكن الحاكم بأمر الله نفسه عاد عن هذه التدابير كلها بعد فترة من الزمن وأعاد للنصارى واليهود حق حرية المعتقد فعاد حوالي ستة آلاف رجل الى ديانتهم الأولى (النصرانية) من بين الذين دخلوا في الإسلام مكرهين[٦٩] .

ب ـ الخروج من الإسلام أو الردة .

١ ـ نتائج الردة وتأثيرها :

ان الكتابي الذي يدخل بملء اختياره في الإسلام لا يستطيع العودة

---

(٦٩) انظر جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٣٢ الطبعة الثانية . القاهرة ١٩١٤ م .ـ والسيوطي : تاريخ الخلفاء ص ـ ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ط . القاهرة ١٣٥١ هـ . ـ ويحيى بن سعيد ص ـ ٢٠٤ ـ وستيفن رونسيمان جزء ـ ١ ـ ص ـ ٦٠ ـ ٦١ .

عن هذا القرار . فاذا قام بذلك تعرض لتطبيق الحد عليه وهـذا يعني عقوبـة الموت .

أما في حال الردة الجماعية فالواجب الديني يقضي بإعلان الحرب ضد الجماعات المرتدة وتعتبر ديارهم أدنى منزلة من ديـار الكفار ، كمـا لا يسمح بعقد أية هدنة معهم ويعدم أسراهم اذا رفضوا العودة الى الإسـلام مهما كـان نوع الدين الـذي اعتنقوه ،(٧٠) بعـد تركهم للدين الإسـلامي غير أنـه في حالة الردة الإفرادية فان المرتد يقتل اذا لم يعد الى الإسلام بعد منحه مهلة للتأمل حسب رأي بعض الفقهـاء ؛ أما إذا تعلق الأمـر بامـرأة فـان الفقهـاء يـرتـأون وضعها في السجن حتى الموت أو حتى تعود الى الإسلام(٧١) .

وبالإضافة الى النتائج الجزائية فإن القانون الإسلامي يفرض إجـراءات مـدنية ضـد المرتـد فيلغي عقد زواجـه ويفرق بينـه وبين أولاده وتفتح تـركته ويحرم من الإرث(٧٢) .

ان دلائـل الردة يمكن أن تكـون دينية أو حتى سيـاسية بسبب الإرتبـاط الحاصل بين الدين والسياسة في الإسلام(٧٣) .

٢ ـ التساهل في تطبيق الأحكام

فـور وفـاة الـرسـول (ﷺ) اضـطر الخليفـة الأول أبــو بكـر (٦٣٢ ـ ٦٣٤ م) (رض) الى إعلان الحرب ضد الردة الجماعية التى ضمـت عدداً كبيراً ممن كان إسلامهم ضعيفاً ومن المنافقين . وقد تسبب هؤلاء المرتدون بخسائر في الأموال والرجال . ورغم كل ذلك أدى التساهل في تطبيق أحكام الدين على المرتدين إلى عدم التعرض لبعض هؤلاء بالعقاب ومنهم طليحـة وأبو سجـرة

---

(٧٠) راجع الماوردي (ابو الحسن علي) : الأحكام السلطانية ، الترجمة الفرنسية أ . فانيـان E. Fagnan . ص ١١٢ و ١١٤ ط . الجزائر ١٩١٥ .

(٧١) نفس المصدر ص ١٠٩ وما يليها .

(٧٢) انظر في هذا الموضوع مؤلف عبد الكريم زيـدان ص ـ ٩٦ ـ ٩٨ ـوأنطوان فتال ص ١٧٥ ـ ٢١٤ .

(٧٣) نفس المصدر .

بن عبد العزيـة[٧٤] . ولم تقتصر هذه الظاهرة على عهد ابي بكر (رض) وحده ؛ ففي عهد الخليفة العباسي المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) تحول نصراني من خراسان الى الإسلام ولم يلبث أن عاد الى دينه القديم السابق فأمر الخليفة باحضاره إلى بغداد ثم سأله عن ما صدمه في الإسلام فقال : إنها خلافاتكم في أمور دينكم . وبعد عدد من المناقشات عاد الرجل الى الإسلام دون أن يتعرض لتطبيق حد الردة[٧٥] . ولكن سبب الإفلات من العقاب لم يكن يقتصر على تساهل الحاكمين بل ربما عاد لأسباب قانونية تتعلق بالطعن بشرعية اعتناق الإسلام السابق على الردة فقد كان المرتد يلجأ أحياناً للتذرع بكونه قد اعتنق الإسلام تحت ضغط الإكراه ، خلافاً لاحكام القرآن الكريم (لا إكراه في الدين) وعلى هذا الأساس يطلب اعفاءه من العقاب .

هذا ما حدث لرجل الفكر اليهودي موسى بن ميمون الذي سبق الكلام عنه والذي قُبل تذرعه بالتعرض للإكراه أمام القضاء الإسلامي لأنه « رجل مكره لا يصح إسلامه » . ولكن ، في مثل هذه الحال ، إذا لم يتمكن المدعي من إثبات التعرض للإكراه فإنه يواجه حكم الإعدام .

- المبحث الثالث :

حرية الحركة والإنتقال .

هذه المسألة تتسم في التاريخ الإسلامي بطابع خاص جداً لإرتباطها الوثيق بحق الملكية فيما يتعلق بأهل الذمة الذين كانوا في حال تعرضهم للإنتقال الإلزامي يتخلون عن أموالهم للآخرين لا سيما العقارية منها .

أما في حالات الرخاء وهي السائدة بإستمرار فان الحماية المستقرة لأموالهم كانت تسهل لهم سبل الإنتقال لا سيما تلك الرحلات الطويلة المتعددة التي كانوا يتعاطون عبرها كل انواع التجارة . من هذا المنطلق فإن

---

(٧٤) الماوردي ص - ١١٣ .

(٧٥) راجع أحمد أمين : ضحى الإسلام جزء - ١ - ص - ٣٨٢ .

مسألة حق الملكية الخاصة كما مارسه أهل الكتاب سوف تبحث في هذا المكان المخصص لمظاهر تطبيق مبدأ حرية الحركة .

أولاً ـ مظاهر تطبيق مبدأ حرية الحركة .

أ ـ في عهد الرسول (ﷺ) :

موقف القرآن الكريم من مبدأ حرية الإنتقال ، بشكل عام ، كان إيجابياً « ان الذين توفاهم الملئكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا » (س النساء ٤ ÷ ٩٧ قرآن كريم) ومع هذه الإيجابية البارزة بشكل عام لا نجد في القرآن الكريم ما يحد من حرية الإنتقال فيما يختص بأهل الكتاب ؛ وعلى العكس من ذلك نجد رجلاً كالإمام الأوزاعي (ت ١٥٠ للهجرة) يستند الى مقطع من القرآن الكريم في دفاعه عن حق أهل الكتاب في حرية الحركة وعدم خضوعهم للإكراه في هذا السياق وذلك في معرض موقفه الرافض لقرار الحاكم العباسي صالح بن يحيى القاضي بنقل نصارى جبل لبنان الى مكان آخر « وقد كان من إجلاء أهل الذمة من أهل جبل لبنان مما لم يكن تمالأ عليه خروج من خرج منهم . . . فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة ؟ فيخرجون من ديارهم وأموالهم . وقد بلغنا أن من حكم الله عز وجل أن لا يأخذ العامة بعمل الخاصة وأحق الوصايا أن تحفظ هي وصية رسول الله (ﷺ) وقوله : من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة . . . فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة ولكنهم أحرار أهل ذمة »[٧٧] .

هذا الموقف للفقيه المعروف الإمام الأوزاعي يظهر أن أحكام القرآن الكريم تطبق على أهل الكتاب بالتساوي مع المسلمين في هذا السبيل

---

(٧٧) راجع أبو عبيد : الأموال ص ـ ١٧٠ ـ ١٧١ط. القاهرة ١٣٥٣هـ البلاذري : فتوح البلدان ص ـ ٢٢٢ ط . بيروت ١٩٥٧ ـ د . فتحي عثمان : حقوق الإنسان ـ ص ـ ٩٦ ط . بيروت ١٩٨٢ .

خصوصاً عندما يكون تطبيقها نافعاً لهم ولا يخالف أحكام دينهم وبالتالي لا يحد من الإستقلالية الدينية الممنوحة لهم . فهل يكفي كل ذلك للقول بأنهم يستطيعون التذرع بموقف القرآن الكريم العام من مبدأ حرية الحركة ؟

هنا نجد أن سنة الرسول الكريم (ﷺ) تلقي الضوء على هذا التساؤل وتقدم الحلول . فهذه السنة الشريفة لم تضع قيوداً على حرية تنقل النصارى واليهود ولم تفرض أية واجبات . وفي خطاب الرسول (ﷺ) الموجه الى سكان أيلة في العقبة نجد ما يلي : « . . . ولا يحل أن يمنعوا ماءً يردونه ولا طريقاً يردونها من بر أو بحر»(٧٨) . كما نجد في كتاب موجه من الرسول (ﷺ) الى النصارى : « . . . لا يفتن أسقف من اسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا واقه من قاهيته على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير »(٧٩) . كما أن الخدمة العسكرية - وهي تفترض انتقالاً إلزامياً إلى مراكز القتال - لا يجوز فرضها على أهل الكتاب ، وهذا ما أكدته سنة الرسول الأعظم (ﷺ) . الدافع الى هذا التدبير الأخير ليس ضمان حرية الحركة حتماً ولكن النتيجة تصب في صالح هذا الضمان وتلك الحرية كما ذكرنا .

ثانياً - موقف الخلفاء في العصور التالية .

أ - نقل أهل الذمة من ديارهم أو نفيهم لا يستند إلى سنة رسول الله (ﷺ) .

لا نجد في جميع المعاهدات التي أبرمها رسول الله (ﷺ) ولا في الخطابات التي وجهها الى اليهود والنصارى ، ما يسمح بنقل أو نفي أهل الذمة من ديارهم ، وعلى العكس من ذلك نجد في صلح خيبر (٦٢٩ م) - وهي واحة تبعد حوالي ١٥٠ كيلو متراً عن المدينة المنورة - ما يمنحهم حق البقاء في أرضهم لقاء أن يقدموا للمسلمين نصف انتاجهم الزراعي(٨٠) .

---

(٧٨) انظر إبن هشام : السيرة النبوية جزء - ٤ - ص - ١٦٩ ط . القاهرة ١٩٣٦ م = ١٣٥٥ هـ - وأبو عبيد : الأموال ص - ٢٠٠ ط . القاهرة ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م .

(٧٩) راجع البلاذري : فتوح البلدان ص ٨٧ - ٨٨ ط . بيروت ١٩٧٨ دار النشر للجامعيين . - وجان سابا ص - ٤٦ .

(٨٠) المرجع السابق (سابا) .

والمعاهدات التي أبرمت مع نصارى نجران تحمـل بنوداً تقـرهم في مدينتهم وبيـوتهم وتحملهم واجب تقديم الضيـافـة لممثلي الـرسـول (ﷺ) وتمـوين المسلمين في حال توجههم للحرب في اليمن[٨١]. ويذكر البلاذري أيضـاً ان سكـان تيما عقـدوا معاهـدة صلح مع الـرسـول (ﷺ) ويقوا في بلدهم[٨٢]. وبالإضافة الى كل ذلك كان دخول أهل الـذمة إلى أمـاكن العبادة الإسـلامية مسموحاً به في عهد الرسول (ﷺ) فقد أتيح لوفد نصـارى نجران (١٠ هـ) ان يدخلوا مسجد المدينة ويقيموا صلاتهم فيه متجهين صوب المشـرق ، أما سبب مجيء الوفد فهو كما نعلم بحث ومناقشة المسائل الدينية[٨٣] .

ب ـ اتساع نطاق حرية الحركة بإتساع الديار الإسلامية :

في العهـود التي تلت عهد الـرسول (ﷺ) لم يعـان النصارى واليهـود من وطـأة النفي لأي سبب عقائـدي ولم يتعرضـوا للسكن في أماكن منعـزلـة (غيتـــو) ولم يحـرم عليهم ارتيـــاد أي أرض أو بلد من بـــلاد المسلمين اذا استثنينا الأماكن المقدسة في شبه الجزيـرة العربيـة وغيرهـا ، كما أن اللجـوء الى العنف ضـدهم كان نـادراً وغير مـألـوف . ولكن ذلـك كله لم يمنـع من حـدوث بعض الإنفجارات العنيفـة من وقت لآخـر في فـاصـل زمني طـويـل عادة[٨٤] . ويبدو أن مبدأ حرية الحركة قد أتـاح لأهل الـذمة الحصـول على ضمانات عديدة خطية وصريحة في كثير من الأحيان ؛ فالخطاب الذي وجهه قـائد الجيـوش العربيـة التي فتحت سوريـا أبو عبيـدة بن الجراح إلى أهـالي بعلبك في عصر الخليفة عمر بن الخـطاب (رض) ، يحمل الكلام التالي : « .. ولتجـارهم أن يسـافـروا إلى حيث أرادوا من البلدان التي صـالحنـا عليها »[٨٥] .

---

(٨١) راجع البلاذري ص ـ ٨٧ .

(٨٢) نفس المرجع ص ـ ٤٨ .

(٨٣) ابن هشام : السيرة النبوية جزء ـ ١ ـ ص ـ ٤٠٢ ط . كوتنجن Cottingen ١٨٦٠ .

(٨٤) راجع في هذا السياق برنارد لويس (من مقـال في مجلة أنال الفـرنسية Annales عـدد أيار ـ حزيران ١٩٨٠ ص ٧٩١) .

(٨٥) راجع البلاذري ص . ـ ١٧٧ ط . بيروت ١٩٥٧ دار النشر للجامعيين .

وكتاب الإمام الأوزاعي، سالف الذكر، يؤكد هذا الحق الذي منحه رسول الله (ﷺ) لأهل الذمة، ويعبر عن اعتماده في عهد خلفائه حين يتساءل: «فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم»[٨٦].

ج ـ جنيزة[٨٦] مكرر القاهرة شاهد على حرية حركة بالغة:

هذه الوثيقة الهامة والثمينة المتمثلة في جنيزة القاهرة تقدم معلومات على قدر كبير من الأهمية عن مدى تمتع اليهود بحرية الحركة في مختلف نشاطاتهم التجارية والفكرية والإجتماعية في الديار الإسلامية في العصر الوسيط. «لا نستطيع ان نتصور، والكلام للمؤرخ الغربي غويتاين، ان هذا المجال الواسع من حرية الحركة التي كان يتمتع بها يهود العصر الوسيط في البلاد الإسلامية حسب منطوق الجنيزة، يمكن ان يتم بدون تمتع الشعب اليهودي بوضع قانوني موازٍ أو خارج مناخ سياسي ملائم لليهود يحكم علاقاتهم. كما يحكم الأنظمة السائدة في بلدان تواجدهم المشار اليها»[٨٧].

في تلك الوثائق يتحدث بعض اليهود عن رحلاتهم الى جنوى وبالرمو ومرسيليا أو نحو أي مكان آخر في اسبانيا أو أفريقيا الشمالية ومصر والشواطىء السورية وأماكن أخرى في بيزنطة واليونان. وفي أحيان كثيرة تظهر الرسائل الموجهة الى مصر من آسيا الوسطى مكتوبة باللغة العربية، ويسجل فيها كاتبوها معلومات عن رحلتهم عبر يافا، رودس والقسطنطينية دون وصف او التذرع بأية مصاعب يواجهونها لأسباب سياسية. وعلى ضوء هذه الرسائل نستطيع الجزم، بأن التجار اليهود كانوا يتنقلون بحرية بين القاهرة مدينة الفاطميين الشيعة ودولة بخازيري الإسلامية في تونس حتى في

---

(٨٦) راجع أبو عبيد ص ـ ١٧٠ ـ ١٧١ والبلاذري ص ـ ٢٢٢ ـ ود. محمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان ص ـ ٩٦.

(٨٦ مكرر): الجنيزة غرفة تلحق بالمعبد اليهودي وتوضع فيها المستندات التاريخية الهامة بالنسبة لليهود.

(٨٧) س. د. غوتياين: دراسات في التاريخ والأنظمة الإسلامية، الترجمة العربية، ط. الكويت ١٩٨٠ ص ٢١٢.

أوقات تأزم العلاقات بين البلدين كما يؤكد غويتاين . وأحياناً كانوا يسافرون مباشرة بين الاسكندرية وصقلية وإسبانيا . كل مسافر كان ملزماً بأن يحمل براءة خطية ، وهذه لم تكن جواز سفر ولكنها إفادة تثبت أنه دفع ما يتوجب عليه من ضرائب . في مصر كانت هذه الإفادة إلزامية على ما يبدو حتى داخل القطر . ومن بين المعلومات التي تقدمها وثائق الجنيزة نعرف ان جوداه ، الشاعر اليهودي ، قد تأخر في مصر عندما كان في طريقه الى بيت المقدس . . . وتولى أحد أصدقائه أمر إجراء مداخلات مع السلطات التنفيذية للحصول على إفادة (براءة) تمكن الشاعر من مغادرة مصر[٨٨] .

د ـ أهل الذمة هم أقل تعرضاً من غيرهم للسقوط في الأسر والإسترقاق .

طالما أن الحروب كانت في العصر الوسيط المصدر الرئيسي والمناسبة الأهم لممارسة استرقاق البشر ومن ثم لإشباع الحاجة الى الرقيق ؛ وطالما أن أهل الذمة لم يكونوا يخضعون لواجب تأدية الخدمة العسكرية ، فقد كانوا من هذه الناحية أقل تعرضاً من المسلمين لمواجهة هذا المصير المظلم . والنصراني أو اليهودي الذي يحارب المسلمين لا يتعرض ، من الوجهة القانونية ، لان يصبح رقيقاً لانه في حال سقوط بلده أو خضوعه ، ملزم بان يختار بين اعتناق الإسلام أو البقاء في وضع أهل الذمة ، أي البقاء على دينه .

وجاء في كتاب وجهه الخليفة عمر بن الخطاب (رض) الى أحد ولاته : ولا سبيل لك عليهم (أهل الجزية) ولا للمسلمين معك أن تجعلهم فيئاً وتقسمهم . . . فإذا أخذت منهم الجزية فلا سبيل لك عليهم . . . فاضرب عليهم الجزية وكف عنهم السبي وامنع المسلمين من ظلمهم والاضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحلها »[٨٩] .

---

(٨٨) نفس المرجع .

(٨٩) راجع برنارد لويس : الإسلام وغير المسلمين ، مقالة في مجلة أنال Annales الفرنسية عدد أيار ـ آب ١٩٨٠ ص . ـ ٧٩٥ ـ وأبو يوسف : الخراج ص ـ ١٤١ ط . دار المعرفة . بيروت ١٣٩٩ = ١٩٧٩ م .

يتبين من كل ذلك أنه بسبب وضعهم القانوني في الإسلام لا يجوز ان يتعرض النصارى واليهود الى الاسترقاق أي أن يصبحوا رقيقاً[٩٠] ونفهم من هذه الأحكام ان أهل الذمة يتمتعون بنفس حقوق المسلمين بالنسبة لموضوع الأسر فاذا وقعوا في قبضة العدو فان الدولة الإسلامية ملزمة شرعاً في هذه الحال بتخليصهم وبدفع فديتهم . ورأي الإمام الليث واضح الإلزام في هذا المجال . فهو يرى أنه في هذه الحال يجب ان تدفع فديتهم من بيت المال . هذا الرأي صدر عن الإمام المذكور على أثر حادث وقعت فيه امرأة من أهل الذمة في قبضة العدو ثم بيعت رقيقاً فاشتراها أحد المسلمين كما بيع غيرها من أهل الذمة الى أهالي قبرص وباعهم هؤلاء الى المسلمين[٩١] .

ثالثاً ـ الحد من حرية أهل الذمة في التنقل والحركة :

آ ـ النفي من شبه جزيرة العرب :

يحدثنا بعض المؤرخين أن نفي أهل الذمة من شبه جزيرة العرب قد نفذ في بداية عهد الخلفاء الراشدين وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب بالذات ، وقد تعرض الخبر واسبابه للكثير من الشكوك والملابسات .

لكن أكثر المؤرخين متفقون على أن هذا النفي قد حدث في عهد عمر بن الخطاب . أما لجهة سبب هذا النفي فالكثيرون يسندونه الى حديث منسوب الى الرسول (ﷺ) وهو على فراش الموت يقول فيه : « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب »[٩٢] .

ويضيف البلاذري سبباً آخر عبر رواية تقول : « كان أهل نجران قد بلغوا أربعين ألفاً فتحاسدوا بينهم فأتوا عمر بن الخطاب (رض) فقالوا : أجلنا . وكان عمر قد خافهم على المسلمين فاغتنمها فأجلاهم فندموا بعد

---

(٩٠) راجع بهذه الجهة حسن ابراهيم حسن : النظم الإسلامية ـ ود. توفيق سلطان : دراسات في النظم ص ١٩٤ ط . بغداد ١٩٧٧ .

(٩١) راجع ابو عبيد : الأموال ص. ـ ١٢٧ .

(٩٢) البلاذري : ص ـ ٩٠ .

ذلك وأتوه ، فقالوا : أقلنا، فأبى ذلك »[٩٣] .

وتجاه تضارب الروايات نرى انه من الصعب الأخذ بالرواية الأولى التي ترجع السبب لحديث قاله رسول الله (ﷺ) على فراش الموت لانه يخالف بعض العهود والمواثيق التي وقعها الرسول (ﷺ) ولان الخليفة عمر لم يسمعه مباشرة من الرسول (ﷺ) بل نقله له رجل زعم أنه سمعه منه قبل وفاته[٩٤] . وفوق كل ذلك فان علي بن أبي طالب (ع) لم يتذرع بهذا الحديث عندما جاء النجرانيون ـ زمن خلافته ـ وطلبوا منه السماح لهم بالعودة الى مدينتهم نجران في شبه جزيرة العرب[٩٥] مع أن حديثاً من هذا النوع وعلى هذه الأهمية لا يمكن أن يخفى على الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (ع) وهو المرافق الكبير للرسول الكريم (ﷺ) ، كما أن أبا بكر الصديق (رض) الخليفة الأول ما كان ليتردد في تنفيذ فحوى الحديث في عهد خلافته وهو ما لم يحدث قبل عهد عمر بن الخطاب (رض) . وعلى كل فمن الثابت أن النفي لم يكن شاملاً لجميع أهل الذمة وقد وجد منهم بعد ذلك العصر في شبه جزيرة العرب بعض السكان ، حسب روايات المؤرخين وهي كثيرة لهذه الجهة؛ فقاتلُ عمربن الخطاب، وهو مولى المغيرة بن شعبة ويدعى فيروز بن لؤلؤة ، كان نصرانياً نجاراً يمارس مهنته في المدينة . والحمداني (ت ٣٣٤ هـ = ٩٤٨ م) وهو عالم الجغرافيا الشهير، يتحدث عن وجود جالية يهودية في خيبر . وبنجامين دي توليد الذي كتب تفاصيل رحلاته (عام ١١٧٣ م = ٥٦٩ هـ) يذكر أنه رأى يهوداً في خيبر وتيما وغيرهما من الأماكن[٩٦] . وهكذا يبدو من المشكوك فيه كثيراً أن تكون عملية الطرد قد شملت جميع النصارى واليهود في شبه جزيرة العرب ، لأن كثيراً من المؤرخين وعلماء البلدان (الجغرافيين) يتحدثون عن استثناءات كثيرة في هذا المجال .

---

(٩٣) نفس المرجع ص ـ ٩٠ .

(٩٤) راجع ابن هشام جزء ـ ٢ ـ ص ٧٧٩ .

(٩٥) البلاذري ص ـ ٩٠ .

(٩٦) راجع أنطون فتال ص ـ ٨٨ وما يليها .

ب ـ منع أهل الذمة من دخول أماكن العبادة الإسلامية .

لقد منع دخول أهل الذمة من نصارى ويهود الى الكعبة وهي المكان المقدس الأول والأهم في الإسلام ؛ والأكثرية الساحقة من آراء الفقهاء تتوافق فيما يختص بهذا الأمر . ولكن ذلك لم يمنع حصول مناقشات وجدل طويل حول هذه المسألة ، لا سيما فيما يتعلق بدخول أهل الذمة الى سائر المساجد الإسلامية ، خصوصاً وأن الرسول (ﷺ) قد أذن لبعضهم في أداء صلاتهم داخل مسجد المدينة كما رأينا ؛ ولكن يبدو أن هذه المسألة قد طرحت للمناقشة من جديد بعد وفاة الرسول (ﷺ) بين فقهاء مختلف المذاهب الإسلامية .

فالأحناف يعترفون لأهل الذمة بحق دخول الكعبة نفسها ويسمحون لهم بدخول سائر مساجد المسلمين ؛ أما أتباع المذهب الشافعي فانهم يرتأون أنه لا يحق لهؤلاء دخول الكعبة ولكنهم يستطيعون دخول سائر المساجد شرط الحصول على ترخيص بذلك . ولكن أتباع مالك يعتقدون ان دخول غير المسلمين الى أي مسجد ، غير جائز مطلقاً ، إلا في حالات الضرورة القصوى ؛ كما لو اضطروا للمثول أمام القاضي في المسجد(٩٧) .

ان نظرية الأحناف هي التي طبقت من حيث الواقع التاريخي ، فالمؤرخون يجمعون على أن محاكمات أهل الكتاب كانت في فترات طويلة تجري داخل المساجد(٩٨) ويذكر المؤرخون أيضاً أن الشاعر النصراني الأخطل كان يجلس في مسجد دمشق من أجل ممارسة التحكيم في النزاعات التي تنشأ بين افراد قبيلة بكر بن وائل(٩٩) . غير أن منطق الأمور يحتم أن تكون آراء الفقهاء غير الأحناف قد أخذت حيزاً ما لدى أتباع مذاهبهم ، من حيث التطبيق على أرض الواقع . وفي هذا المعنى يمكن ملاحظة شهادة أحد

---

(٩٧) الماوردي ص ـ ٣٥٥ وما يليها .

(٩٨) راجع الكندي : كتاب الولاة وكتاب القضاة مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨م ص ـ ٣٥١ و ٣٩٠ .

(٩٩) الاصفهاني جزء ـ ٧ ـ ص ١٩٧ A و ٨ ـ ٣٠٣ N ـ عن فتال ص ٩٢ .

الحجاج النصارى في القرن الرابع عشر ميلادي : « في الديار المقدسة يقوم مسجد كان في السابق كنيسة ولا يستطيع النصارى دخول هذا المسجد بينما يتمكن اليهود من ذلك لقاء دفع ما يتوجب عليهم »[٩٩] . دون أن نأخذ هذه الشهادة في حرفيتها يمكن ان نتبين عبرها تأثير آراء المذاهب غير الحنفية التي أشرنا اليها .

رابعاً ـ أهل الذمة والملكية الخاصة :

في كتاب صدر حديثاً أوضح مكسيم رودنسون المفاهيم الإقتصادية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي . وهذه المفاهيم تظهر أنه على الرغم من كثير من أحكام التحريم والمنع النظرية المنشأ ، فان التوسع السياسي قد ترافق مع امتداد اقتصادي هائل .

فاذا أخذنا عناصر البحث التي لجأ اليها رودنسون بعين الإعتبار، نجد أنه لا يوجد في أحكام القرآن الكريم أي شيء ضد الملكية الخاصة التي يمكن أن تعود لعائلة كاملة او لشخص واحد بالتحديد . إلا أن حق الملكية تحده اعتبارات عدة كحق كل إنسان بالعيش ، ولكن هذه الإعتبارات لم تكن لتمنع المالك المسلم من إستثمار أمواله بطريقة شرعية[١٠١] .

على ضوء هذه المفاهيم يبدو أن حق الملكية الذي يتمتع به النصارى واليهود في الديار الإسلامية يتوازى وحق المسلمين في هذا المجال ، مع بعض الإستثناءات ومنها ما يمكن تسميتها إمتيازات من الناحية الإقتصادية . للحصول على فكرة واضحة عن تطور مفهوم هذا الحق الذي يتمتع به أهل الكتاب نجد من المفيد أن نفصل في هذا البحث بين عهد الرسول (ﷺ) من جهة وعصر سائر خلفائه من جهة أخرى بالإضافة الى فصل مسألة ملكية الأموال المنقولة عن مسألة ملكية الأموال غير المنقولة لأن المسألة الأخيرة تخضع لشروط أشد تعقيداً أو إلتباساً .

(٩٩ مكرر) نفس المرجع السابق .

(١٠١) راجع مكسيم رودنسون : الإسلام والرأسمالية ص ٣١ و ٥٢ و ٥٤ ط . ساي باريس ١٩٦٦ ـ وروبير مانتران : الانتشار الإسلامي ص ـ ٢٨١ .

آ ـ الأموال المنقولة :

١ ـ حماية أموال أهل الذمة المنقولة في عهد الرسول (ﷺ) :

حماية أموال النصارى واليهود كانت من بين الحقوق الكثيرة التي منحتهم إياها صراحة الخطابات والعهود التي أبرمها الرسول (ﷺ) معهم أو صدرت عنه . وحسب منطق هذه العهود والخطابات يتعهد المسلمون بالامتناع عن القيام باي عمل عدائي ضدهم وبتحمل مسؤولية أي ضرر يلحق باملاكهم بصورة غير شرعية . وهذه الحماية مستمرة ودائمة وتمتد في الزمن لتشمل أبناءهم وأحفادهم[١٠٢] . الواجبات المتوازنة والمتبادلة الناجمة عن معاهدة نجران أرست أولى القواعد القانونية المنشئة لهذه الحقوق في مجال الملكية الفردية . وإلى جانب المعاهدات التي تتالت فيما بعد والخطابات، حملت سنة الرسول (ﷺ) العديد من الأمثلة المعبرة والملزمة لهذه الجهة . وان من الحقائق التاريخية ان درع الرسول (ﷺ) قد رهنت لدى يهودي لقاء دين[١٠٣] .

هكذا نرى أن مبدأي حماية حق الملكية الفردية فيما يتعلق بأهل الذمة وحرية التبادل المالي بينهم وبين المسلمين ، يمكنان وحدهما من تفسير العمل القانوني الذي قام به الرسول (ﷺ) . هذا العمل يؤلف فيما ما يرمز اليه سنة شريفة ذات قوة قانونية كبرى . وثمة رواية أخرى تبدو شديدة التعبير في هذا المجال لانها تقر تطبيق القواعد التي تحكم حق الملكية الخاصة في الإسلام على المسلمين وغير المسلمين بنفس الدرجة والمستوى : يروي الشيباني عن ابي ثعلبة الكشني أنه في يوم فتح خيبر بالذات جاء الى الرسول (ﷺ) وفد من يهود خيبر يشكون اليه بعض المسلمين الذين دخلوا الى مزارعهم فاقتلعوا بعض الخضار وأخذوها دون دفع ثمنها . فأوعز الرسول الى

---

(١٠٢) راجع روبير مانتران Robert Mantran ص ـ ٢٦٢ .

(١٠٣) انظر ابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص ـ ١٨١ .

عبد الرحمن بن عوف أن يعلن أنه يحظر على كل مسلم الإعتداء على أموال أهل الذمة من اليهود مهما كانت طبيعة ونوع هذه الأموال(١٠٤) .

٢ ـ في عهد خلفاء الرسول (ﷺ) :

ـ إجراءات تعود لصالح أهل الذمة :

كانت النتيجة المنطقية لموقف الرسول (ﷺ) من مسألة حق الملكية الخاصة العائد لأهل الذمة ان تتخذ تدابير معينة لحماية حد أدنى من الملكية يساعدهم على الاستمرار في تأدية أعمالهم ومتابعة حياتهم . في هذا المجال نذكر بعضاً من كلام علي بن أبي طالب الخليفة الراشدي (ع) لانه يبدو شديد التعبير في هذا السياق . قال موجهاً كلامه لعامله على بزرج سابور : « لا تضربن رجلاً سوطاً في جباية درهم ولا تبيعن لهم رزقاً ، ولا كسوة شتاءٍ ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا تقيمن رجلاً قائماً في طلب درهم ، قال عامله ، قلت : يا أمير المؤمنين إذن أرجع إليك كما ذهبت من عندك ، قال : وان رجعت كما ذهبت ، ويحك إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو ، أي الفضل »(١٠٥) .

ـ ملكية بعض المواد منعت على المسلمين وسمح بها لأهل الذمة :

ان حماية حق الملكية الخاصة فيما يتعلق بأهل الذمة تمتد لتشمل حقهم بامتلاك ما يحظر القانون على المسلمين أن يتملكوه إذا كانت قوانينهم المذهبية تبيح مثل هذا التملك ؛ فامتلاك الخمر والخنزير محظر على المسلمين بموجب أحكام القرآن الكريم ولكنه مباح للنصارى واليهود لأن مذاهبهم المختلفة تبيح مثل هذا التملك .

---

(١٠٥) راجع السرخسي (نفس المرجع السابق) جزء ـ ٥ ـ ص ـ ٢١٣٦ فقرة ٤٢٣٣ و ٤٢٣٤ ـ والخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة ٢٣٤ ـ وابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص ـ ١٧٦ .

(١٠٤) راجع السرخسي : شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني جزء ـ ١ ـ ص ـ ١٣٣ فقرة ١٢٩ . طبعة القاهرة ١٩٧٢ (الجامعة العربية) .

هذه الملكية المباحة لأهل الذمة تؤلف جزءاً من ذمتهم المالية ، خلافاً لما هو عليه الأمر بالنسبة للمسلمين من الوجهة القانونية والماليـة . ومن أجل ذلك يستطيع أهل الذمة ممارسة تجارة الخمرة ولحم الخنـزير دون غيـرهم . وعلى عكس ذلك يخطر القانون الاسلامي على النصارى واليهود تملك نسخ من القرآن الكريم أو الكتب الإسـلامية المقـدسـة أو حتى تملك رقيق من المسلمين وإذا حدث أن دخل رقيق أحد أهل الذمة في الإسلام فيتوجب عليه أن يسارع الى التخلص منه بالبيع أو العتق(١٠٥) مكرر .

ـ ثروات طائلة وضمانات أكيدة :

في هذا الوضـع الذي سـاد فترة طـويلة من التاريـخ الإسلامي لصـالح أهل الذمة ، أمكن الكثيرين منهم تسلق أعلى درجات الغنى بفضل الحمـاية الممنـوحة لملكيتهم الخـاصة . ويكفي أن نلقي نـظرة على تـاريخ البيـوت المـاليـة التي أسسهـا هؤلاء منـذ القـرن التـاسـع للميـلاد في جميـع المـدن الإسلامية الكبرى لنتبين وجود حقيقة تأريخية ماثلة في ذلـك الاحترام المميـز لملكيتهم الخاصة ، الذي أدى فيما أدى اليـه من نتائـج الى حصول بعضهم على ثروات هائلة : المـركز الـرئيسي لأي من بنوكهم كـان في بغداد ولكنـه كان يمتلك فروعاً في الفسطاط وأصفهان وغيرها . واقتراض الدولة للمال من بنك يهودي أصبح سلفة يعطيها هذا البنك ليستردها عند تحصيل موارد الدولة من إحدى المقاطعات وعلى حسابهـا . ويحدثنـا التاريـخ ان الوزيـر علي بن عيسى تقـدم في العام ٣١١ للهجـرة بطلب الى من يتعـامل معهم من اليهـود أصحاب البنوك ، يبدي فيه حاجته في بـداية كـل شهر الى مبلغ ثـلاثين ألف دينار يتوجب عليه دفعها خلال الأيام الستـة الأولى منه ، الى فصـائل المشـاة من جيشه وأن المبلغ المذكور يسدد خلال الشهر نفسه ، من عائـدات جبايـة الضرائب وغيرهـا في الأهواز(١٠٦) . أمـا الأرباح التي كـانت تعود لأصحـاب البنوك اليهود من هذه العمليات المالية فيؤكدها ما ورد على لسان القاضي أبو

(١٠٥ مكرر) ـ راجع سحنون : المدونة الكبرى جزء ـ ١٠ ص ـ ٢٧٥ ـ والشافعي : كتاب الأم ، جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٢١٢ ـ ٢١٣ ـ ومحمد بن أحمد القرشي ص ـ ٨٤ ـ ٨٥ .

(١٠٦) راجع كتاب ابراهيم غالي : عرب ويهود (بالفرنسية) ص ٧٠ ـ ٧١ .

علي محسن التنوخي الذي روى أن الوزير علي بن عيسى اعتاد أن يقوم عند استحقاق رواتب الجند من كل شهر باقتراض قيمة سندات تحويل متأخرة الاستحقاق (سفتجة) مع ربح معين نسبي على كل دينار يعطى لهؤلاء التجار . وترد سندات التحويل المشار اليها من جميع أنحاء البلاد .(١٠٧) .

أما الربح أو الحسم المشار اليه فيعود على الصرافين اليهود بمبالغ ضخمة من المال عبر العمليات المنفذة في جميع أشهر السنة . ان حماية أموال أهل الكتاب كانت من هذه الناحية مفيدة لجهة تأمين حاجات خزينة الدولة ولكنها مكنت هؤلاء من التمتع بحقوق وضمانات واسعة جداً في هذا السبيل .

ـ وحصانة ضد أساليب التأديب التي كان يلجأ اليها الخلفاء :

من الملاحظ أن اصحاب البنوك والبيوت المالية اليهود لم يتعرضوا في العصر العباسي الى الاضطهاد أو المصادرة ؛ ولم تكن مسؤوليتهم موضوع ملاحقة حتى في الحالات المشبوهة . وبينما كان الوزراء يتعرضون حيناً بعد حين لمصادرة أموالهم بسبب التلاعب بأموال الخزينة والغش ، كان شركاؤهم في الجريمة (من اليهود) يتابعون عملياتهم المالية المربحة المعتادة . وفي أحيان كثيرة ، كانت الاجراءات تتخذ لنكبة يدفع اليها وزير معين دون الاهتمام بإصدار الحكم بالمصادرة على شركائه اليهود ، فعندما جرى توقيف الوزير علي بن الفرات في عهد الخليفة العباسي المقتدر (٣١٢ هـ) اعترف بأنه أودع لدى الجهباذ اليهودي هارون بن عمران وولده مائة وستين ألف دينار ؛ وهذان أقرا بدورهما بتلقي المبلغ المذكور الذي أعيد الى خزينة الدولة دون أن يتعرضا لأي عقاب . هذا التعامل الملفت للنظر وتلك الحصانة التي ازدهرت من خلالها حماية الحقوق والحريات الخاصة بأهل الذمة لا سيما ما يتعلق منها بحق الملكية الفردية .(١٠٨) كانا يتصلان بمصلحة الدولة المالية والاقتصاد العام .

---

(١٠٧) راجع حبيب الزيات : الخزانة الشرقية جزء ـ ٢ ـ ص ـ ١٥٧ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٣٧ .

(١٠٨) راجع ابن مسكويه : تجارب الأمم جزء خامس ص ـ ٢١٥ و ٢٢٢ و ٢٢٣ ، نسخة مصورة عن مخطوطة قدم لها وراجعها ليون كايتاني وطبعت فيما بعد ط . ليد أ . ج . بريل ١٩١٣ ـ وانظر أيضاً ذيول تاريخ الطبري جزء ـ ١١ ـ ص ـ ٦٩ .

لقد كان هذا النوع من التعامل مع الأمور يصب في مصلحة الاقتصاد العام دون ادنى شك لأن احترام أهمية وكفاءة وظيفة الجهباذ ومركزه يساهم كثيراً في دفع التجار إلى إيداع أموالهم لديه وبالتالي لدى أصحاب البنوك بحيث يتمكن هؤلاء من الاستمرار في تقديم خدماتهم المالية للدولة(١٠٩) .

ـ حق اهل الذمة في حماية ملكيتهم الخاصة .

القانون الإسلامي يبيح اللجوء الى جميع الوسائل والطرق اللازمة من أجل حماية أموالهم الخاصة ، وهذا ما يبرر حقهم في استعمال السلاح عند الحاجة . ويروى في هذا السياق انه في العام ١٣٨٩ م = ٧٩١ هـ قام محمد بن الحسام استادار أركون أسكي بالاعلان عن نفسه كحاكم لمدينة القاهرة ، ودخلها بمجموعات من الدمشقيين والتركمان الذين قامو باعمال نهب الناس وفندق الصرف الموجود على مقربة من مخازن التجارة الكبرى . وعندما تم نهب عدد من هذه المخازن تدخل التجار اليهود ومعهم آخرون ممن يمارسون تجارة الجملة ووقفوا بوجه أولئك الناهبين وأوقفوا أعمالهم المفجعة ؛ فسرت شائعات مفادها أن اليهود قتلوا أربعة أشخاص وان جموع الناس قد ألقوا القبض على القتلة من اليهود وينوون إعدامهم . . . ولكن محمد بن الحسام منع تنفيذ الاعدام موضحاً أن هؤلاء اليهود لم يرتكبوا خطأ عندما دافعوا عن أموالهم ضد من حاولوا نهبها ؛ وهكذا أمكن إنقاذ التجار اليهود وانقاذ أموالهم(١١٠) .

ـ الحماية كعامل مساواة مبدأية :

في ظل هذه الحماية القانونية يتمتع أهل الذمة بحق الملكية الفردية على قدم المساواة مع المسلمين . وحماية هذا الحق تتجاوز وتلغي فروق الأديان والطبقات والأجناس . واذا كانت مظاهر تمييز تلاحظ في حقول

---

(١٠٩) والترفيشل : من مقال في جريدة الجمعية الاسيوية الملكية في لندن عام ١٩٣٣ ص ـ ٥٨٥ ، ذكره إبراهيم غالي ص . ـ ٧٢ .

(١١٠) ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن الفرات : تاريخ ابن الفرات مجلد ـ ١٠ جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٩٠ المطبعة الأميركية بيروت ١٩٣٦ .

أخرى فانه في هذا الحقل ـ وفي مادة الملكية الخاصة بالذات ـ يرتفع الكتابي الى مستوى أمير المؤمنين عندما يتعلق الأمر بحماية أمواله . هنا تجدر الإشارة الى أن الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (ع) الذي وحد درعه عند نصراني ، اضطر الى مراجعة القاضي وحضور جلسة محاكمة من أجل إثبات ملكيته للدرع ، ولكنه لم يتمكن من ذلك لعدم قدرته على تقديم الدليل الكافي ؛ غير أن النصراني أخذ الدرع وخرج به من قاعة المحاكمة ثم عاد الى القاعة ليعترف بان الدرع درع علي (ع) ويضيف : « أشهد أن هذه أحكام الأنبياء ، أمير المؤمنين قد مني الى قاضيه وقاضيه يقضي عليه . ثم أسلم واعترف أن الدرع سقطت من علي عند مسيره الى صفين ففرح علي باسلامه ووهب له الدرع وفرساً، وقد شهد معه قتال الخوارج »(١١١) .

ان ما تعبر عنه هذه الرواية يؤلف النتيجة المنطقية لتطبيق مبدأ المساواة في العقاب فيما يتعلق بجرائم الاعتداء على الملكية الخاصة لأهل الذمة وجرائم الإعتداء على ملكية المسلمين من جهة ، وللاحترام المتزايد لمبدأ حماية ملكية أهل الكتاب الفردية بشكل خاص من جهة ثانية . إن شريعة السن بالسن والعين بالعين تطبق بدون أي تمييز عندما يتعلق الأمر بجريمة تلحق ضرراً بأموال أهل الذمة ؛ كما أن المسلم الذي يسرق مالاً لذمي يتعرض لتطبيق الحد ، كما لو تعرض لمال مسلم ، حيث تقطع يده(١١٢) ـ والجرائم التي تطبق عليها الحدود المفصلة في القرآن الكريم محددة فيه على سبيل الحصر ـ ولا بد من الإشارة هنا بأن الكتابي يملك حق الشفعة بمساواة تامة مع المسلمين في مجال الملكية الفردية(١١٣) .

ـ الاعتداء على حق الملكية :

أما فيما يتعلق بالإعتداء على أموال أهل الذمة والحد من حقوقهم لهذه

---

(١١١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٤٠١ ، ط . دار صادر ودار بيروت . بيروت ١٩٦٥ م = ١٣٨٥ هـ .

(١١٢) أبو عبيد : الأموال ص ـ ٩٦ .

(١١٣) راجع إبن قدامة : المغني جزء ـ ١٠ ـ ص ـ ٢٨٥ ط . القاهرة ١٩٢٧ .

الجهة ، فمن المفيد أن نلاحظ أنهم نادراً ما عانوا من الإعتداءات وأعمال التخريب التي كانت تقوم بها الجماعات الإسلامية فيما يتعلق بأملاكهم الخاصة ؛ لأن هذه الأعمال كانت توجه في العادة الى الملكيات العامة للطوائف كالكنائس بشكل خاص . ولم نجد سوى حادثتين ، يفصل بينهما زمن طويل ، تتصلان بإعتداء على الأملاك الخاصة بشكل ملفت وواسع .

الأولى تتصل بعهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله السالف الذكر حيث نهبت بيوت أهل الذمة وخربت في القاهرة وما عداها في القطر المصري ، وقد صدر الأمر بذلك من الحاكم نفسه في نهاية القرن الرابع الهجري ومطلع القرن الخامس .

أما الحادث الثاني فيعود الى زمن أبعد ، في عصر فتح مصر وعهد واليها الأول عمرو بن العاص الذي - كما تقول الرواية - أمر جميع سكان مصر بتقديم بيانات بثرواتهم الخاصة .وقد ألقي أحد أثرياء الأقباط في السجن بسبب تصريح كاذب . وعندما وُجد الكنز الذي يخبئ تم إعدامه ؛ فقام جميع الاقباط بتقديم التصاريح عن ثرواتهم خوفاً من هذا المصير(١١٤) . وبالاضافة الى هاتين الروايتين فان بعض التدابير التي كانت تتخذ بين الحين والآخر وتقضي بمنع شراء وبيع الخمور والخنازير - قد تسببت بكثير من الخسائر المادية لأصحاب هذه الأملاك من أهل الكتاب . وفي سبيل تنفيذ التدابير المشار اليها كان الحكام يلجأون إلى إتلاف الخمور وأحياناً الخنازير . وهكذا فخلافاً لاحكام الشريعة الإسلامية التي تعترف لأهل الذمة بحق الملكية في هذا المجال ، كانت الخسائر الناجمة عن التدابير المذكورة غير قابلة للتعويض .

لقد عرف عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز أشد أنواع هذه التدابير عندما كتب الى حاكم الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن يأمره بأن يمنع نقل الخمرة من ناحية الى اخرى ، وان يقوم بتحويل جميع الخمور المنقولة على ظهر البواخر إلى خل ؛ وقد كتب الحاكم الى عامله في واسط

---

(١١٤) راجع الكاساني : بدائع الصنائع جزء - ٥ - ص - ١٦ ط . القاهرة ١٩١٠ .

بـدلك ، فتـوجه هـذا الأخير الى البـواخر الـراسية على الشـاطئ وسكب ماء وملحاً في جميع خوابي الخمرة ، فتحولت بهذه الطريقة الى خل[١١٥] .

وفي مجال آخر يحدثنا الكنـدي انه في العـام ٩٩ للهجرة (عهـد عمر بن عبد العزيز) تم منع استعمال الخمرة ، وحـطمت الأواني التي تحويهـا ، وأتلفت بأمر من الخليفة[١١٦] ؛ كما انه في العام ٦٦٤ هـ قام الملك الظاهـر بيبـرس بادانـة ممارسـة الأعمال المنـافية للشـرع وأمر بتفـريـغ الخمـور على الأرض لاتـلافها ، كمـا قضى بإقفـال جميع الحـانات التي تستعمـل لتعاطي الشراب ومنع الدعارة في جميع أنحاء مملكته في مصر وسوريا . وفي العـام ٦٦٧ هـ ظهرت تدابير أشد قسوة لجهة منع المشروبـات الروحيـة والفجور ، فنهبت الخـانات كمـا نهبت أموال الخـاطئات اللواتي كن يتعـاطين الـدعـارة وأدخلن السجون جميعاً مسلمات وذميات ، ولم تكن الـواحدة منهن لتخـرج من السجن إلا من أجـل الـزواج[١١٧] . كمـا انـه في العـام ٧٠٨ هـ دمـرت جميـع حانـات الشـواطئ السـوريـة ؛ وفي مصـر دوهمت جميـع دور الفسق والفجور والدعارة وألقيت الخمور في مياه النيل[١١٨] .

ولا بد من الإشارة إلى ان الخسـائر المـالية كـانت تلحق بأهـل الذمـة لانهم هم أصحــاب الخمـور وتجـارهـا . ولأن الشـــرع يحـرم ذلـــك على المسلمين . وقـد قال أبـو عبيـد ، المؤرخ الشهيـر ، في معـرض تـوضيحـه لبعض التـدابير المشـابهـة المختصـة بـإتـلاف الخمـور ، انهـا تتعلق بـأهـل الكتاب ، معللاً ذلك بكونهم سكان وملاكي أرض السواد في العراق[١١٩] .

---

(١١٥) راجـع تاريـخ يحيى بن سعيد ص ـ ٢٠٤ ومـا يليها ـ وابن البـطريق ص ـ ٦٣ ـ والطبـري جزء ـ ٨ ـ ص ـ ٣٢٤ ـ والشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٣٣ .

(١١٦) الولاة والقضاة ص ـ ٦٨ .

(١١٧) المقريزي : السلوك ص ـ ٥٥٣ و ٥٧٨ ط . لجنة التأليف والترجمة والنشـر ط . القاهـرة ١٩٥٧ .

(١١٨) المقريزي : الخطط جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٢٧٧ .

(١١٩) أبو عبيد ص ـ ٩٦ .

ب ـ الأموال غير المنقولة :

يجدر التمييز في هذا المجال بين نوعين من أراضي أهل الذمة أي بين الأرض التي فتحت عنوة وتلك التي فتحت عن طريق عقود الصلح . لأن ملكية هذه الأرض ونظامها القانوني يختلفان بإختلاف انتمائها الى النوع الأول أو الثاني ، أي بحسب كونها فتحت عنوة أو اخضعت عن طريق عقود الصلح . ومن هذا المنطلق تتباين حقوق الملاكين القدامى لجهة شدتها وإستمراريتها كاملة أو شبه كاملة . ويقودنا بحث موضوع أموال أهل الذمة غير المنقولة الى أخذ هاتين الحالتين بعين الإعتبار ، ومن ثم الى محاولة إظهار موقف الرسول (ﷺ) ثم موقف خلفائه من هذا الموضوع ، ثم إلى تبين الحقوق المعطاة للقيمين على هذه الأرض من أهل الذمة .

١ ـ موقف الرسول (ﷺ) .

كانت خيبر أولى بلدان الفتح في عهد الرسول (ﷺ). وقد تأمنت لسكانها حماية حياتهم وأموالهم المنقولة وغير المنقولة . وترك لهم حق الإستمرار في زراعة أرضهم شريطة أن يقدموا للغالب نصف غلة هذه الأرض . وقد أقر المسلمون وضعاً قانونياً مماثلاً لسكان البحرين بين العامين ٦ و ٨ للهجرة ، ولسكان مقنة في العام ٩ هـ ؛ كما أقر عهد نجران لأهل الذمة بحق الحصول على حماية أرضهم . وقد كان لهذه العهود صدى إيجابياً في خطاب أبي بكر الصديق (رض) الموجه الى أهل نجران حيث وعدهم فيه ، في جملة وعوده ، بتقديم الحماية لأرضهم والمحافظة على جميع الضمانات المقدمة لهم من الرسول (ﷺ) .

جميع الخطابات والمعاهدات التي أعلنها وأقرها الرسول (ﷺ) تعترف لأهل الذمة بحق الملكية على أرضهم مقابل بعض الأعباء الملقاة على عاتق هذه الأرض ؛ والعبارة المستعملة في هذه المواثيق (أرضهم) ، توحي بالإعتراف بهذا الحق ؛ مما يشير إلى أن الأعباء المشار إليها تحد من حق الملكية دون أن تلغيه ؛ وعلى كل فان هذه الاعباء لم تكن غريبة عن النظم البيزنطية أو الفارسية التي كانت سائدة قبل الفتح العربي . غير أن

موقف الإسلام من هذا الموضوع يندرج ضمن موقفه العام من النشاط الإقتصادي ويرتبط بالقواعد التي تحث على الإنتاج والإصلاح وتشترطه . وانطلاقاً من هذا الوضع صادر الرسول (ﷺ) جميع الأرض البور التي كان يملكها أكيدر النصراني سيد دوحة الجندل عندما وقع هذا الأخير في الأسر ؛ ثم وزع الأراضي على المسلمين . ولكن أكيدر التحق ومن معه من اهالي دوحة الجندل بنظام أهل الذمة بعد مدة وجيزة(١٢٠) .

ويلاحظ الباحثون أن نظام أرض المعاهدات قد منح بسخاء لأهل الذمة وطبق على أراضيهم رغم العداء الذي واجهوا به الرسول (ﷺ) منذ بداية الدعوة الإسلامية .

٢ - في عهود الفتح :

- غنائم ضخمة اكبر من إمكانيات الفاتحين :

لقد فتح المسلمون بلاداً كبيرة الإتساع ومترامية الأطراف . وأبرموا من معاهدات الصلح ما يوازي عدد هذه البلاد . كثير من هذه الأراضي فتحت عنوة وكثير منها خضعت لسلطة المسلمين عن طريق عقود صلح مختلفة .

من الوجهة النظرية تعود ملكية الأراضي التي فتحت عنوة الى الفاتحين الذين يستطيعون اقتسامها بينهم ؛ بينما يحتفظ أصحاب الأراضي التي ارتبطت بمعاهدة صلح بملكتيها لقاء دفع الضريبة للفاتحين . وأمام ضخامة مساحة الأراضي التي فتحت عنوة واتساعها الكبير أدرك العرب انهم لن يتمكنوا من الإستفادة منها أو من القيام بالأعمال التي تتطلبها زراعتها فاضطروا الى اتخاذ موقف موحد من نوعي الأراضي المشار إليهما ، وإخضاع الأرض التي فتحت عنوة وتلك التي ارتبطت بعقود الصلح الى نظام واحد اكتفى المسلمون بموجبه أن يأخذوا ضريبة الأرض لقاء ترك الأراضي الخاضعة لها في يد أصحابها القدامى الذين ظلوا يملكون حرية التصرف

---

(١٢٠) راجع أبو يوسف ص - ٥٠ و - ٧٢ - وشكري فيصل : المجتمعات الإسلامية ص - ٧٤ ط . رابعة ١٩٧٨ .

بها ؛ وقد استندوا في ذلك الى سنة الرسول (ﷺ) الذي أقام وضعاً مشابهاً في تبوك ودوحة الجندل وأيلة بعد احتلالها(١٢١) .

ان المشاكل التي طرحت في هذا الموضوع قد لقيت الحلول المناسبة في عهد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) وهو عهد الفتوح الكبرى .

ـ مبادرات الخليفة عمر بن الخطاب ومسألة حقوق المسلمين على أراضي الفتح .

في بداية الفتح واجه عمر بن الخطاب (رض) مشكلة اتساع أرض الفتح بشكل كبير . وكان النظام المتبع يقضي ، من الناحية النظرية أن تصادر هذه الأراضي وتوزع بين المسلمين . ولكن عمر أدرك أن هذا الحل سيؤدي الى كارثة لأن العرب كانوا يحتقرون أعمال الزراعة ، بالإضافة الى انهم لم يكونوا يمتلكون الإمكانات اللازمة لهذه الأعمال التي تستدعي شيئاً من التخصص ؛ كما أدرك انه في حال تقسيم هذه الأرض بين المسلمين فان ذلك لن يكون في مصلحة الأجيال المقبلة التي ستحرم من حقها المشروع في هذا المجال . من هنا كانت نظرية « فيء المسلمين » تقضي بتجميد الوضع القانوني لهذه الأرض لصالح جميع المسلمين وجميع الأجيال . وربما كان هذا السبب في أساس استمرار مفاعيل عقد الذمة بعد وفاة جميع الذين أبرموه لتطال الأجيال الجديدة من أحفادهم .

إن أكثر أراضي الفتح قد أخذت عنوة وبقوة السلاح في العراق ومصر كما في سوريا. ومن هنا كان تطبيق نظرية الغنيمة يستدعي وجود يد عاملة بشكل كثيف وأنواعاً من التخصص لم يكن العرب يملكونها في ذلك الزمن السحيق(١٢٢) .

---

(١٢١) راجع الطبري ١ / ٤ / ٢٠٤٩ و ١ / ٥ / ٢٣٧٤ ـ ود . شكري فيصل ص ـ ٧٣ وما يليها .

(١٢٢) انظر أبو عبيد : الأموال ص . ـ ٧٤ وما يليها فقرة ١٨٣ وما يليها ـ ويحيى بن آدم القرشي فقرة ١٧١ وما يليها ـ وأبو يوسف ص ـ ٣٥ .

من أجل هذه الأسباب مجتمعة جمد عمر بن الخطاب (رض) أوضاع هـذه الأراضي لمصلحة المسلمين جميعاً(١٢٣) ولكن السؤال الـذي يـطرح نفسه هنا هـو : ماذا كـان الثمن الذي ألقـاه هذا الحـل على عاتق المـالكين القدامى لهذه الأرض ؟

يبدو أن وضع المالكين القدامى لم يتأثر كثيـراً ولم يتعرض لتغييـر ذي شـأن ، لأن ضـريبـة الأرض وهي العبء الـوحيـد الـذي فـرض على هؤلاء المـالكين ، كانت قـائمة في العهـود السـابقـة على الفتح الإسـلامي ؛ ففي العراق كان الساسانيون يفرضون ضريبة مشابهة إن لم تكن أشد قسوة ؛ وهذا كان شأن النظام المالي في مصر وسوريا تحت حكم البيزنطيين(١٢٤) .

وهكـذا كـان مـالـك الأرض يـرى أن مبـدأ تخصيص الأرض وتجميـد وضعها لمصلحة المسلمين هو بالنسبـة الـيـه تـسمـيـة نظريـة أكثر منهـا واقعيـة رغم موافقتهـا لمصلحة المسلمين الـذين يتقـاضـون الضـرائب ، لأن المالك كان يتصرف بأرضه بنفس الحرية التي كـان يتمتع بهـا سابقـاً ويدفـع كما في السابق ضريبة الأرض(١٢٥) .

انطلاقاً من هذه الحال تتابعت تساؤلات المؤرخين حـول طبيعة حقـوق الذمي على أرضه ، هل هي حقوق ملكية أو حقوق انتفاع ؟

وحول هذا المـوضوع انقسم الفقهـاء الى فريقين : فـريق يؤيد الـرأي القـائل بـان الأمر يتعلق بحق الملكيـة العقاريـة بينما يتمسـك الفريق الثـاني بالقول بتعلقه بحق الانتفاع فحسب(١٢٦) .

الصفـات التي تميز كـلاً من هذين الحقين تعتمـد الى حـد بعيـد على الفـروقات بين الصـلاحيات القـانونيـة التي تمنـح لصـاحب كـل من الحقين

---

(١٢٣) نفس المرجع السابق بالاضافة الى إبن قدامة : المغني جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٥٩٦ مطبعـة نشر الثقافة . القاهرة .

(١٢٤) تاريخ الطبري جزء ـ ١١ ـ ص ـ ٧٨ فقرة ١ / ٨٦٦ ـ والماوردي ص ـ ٣٧٠ .

(١٢٥) انظر المرجع السابق .

(١٢٦) راجع سحنون جزء ـ ١٠ ـ ص . ـ ٢٧٢ ـ ٢٧٤ ط . صادر بيروت .

المشار إليهما . إن تلمس هذه الصلاحيات . ومقارنتها تساعـد الى حد كبير على تقـديم الحل المنـاسب لهذه المسـألة ؛ ومن هـذا المنـطلق نـلاحظ أن أبرزها ما يميزحق الملكية ويعطى كاملاً لصاحبه يكمن في إمكانية رهن الأرض وبيعها بينمت يحرم صاحب حق الانتفاع من كل ذلك . وبـالإضافـة الى هذا الأمر فان حق نقل الملكية عن طـريق الأرث يؤلف أيضاً دليـلاً بارزاً في هـذا المجـال ، لانـه لا يعـطى في حـال وجـود حق انتفاع فقط. على ضـوء هـذه المعـطيات نـرى ان الصفات المميـزة والمثبتة لحق ملكيـة أرض الخراج قـد برزت أكثر آراء الفقهاء المسلمين الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث :

- البيع ونقل الملكية عن طريق الارث :

رغم وجـود بعض الآراء الفقهيـة التي تمنـع بيـع أراضي أهـل الـذمـة (أرض الخراج) أو رهنها ، يـظهر انهم مـارسوا هـذا الحق على أراضيهم ، حتى على تلك التي فتحت عنوة كأرض السواد في العراق . والفقيـة إبن آدم القـرشي . (ت - ٣٢٠ هـ) يروي أن عمـر بن الخطاب (رض) قـد شجـع أصحاب أرض السواد على أن يصبحـوا أهل ذمـة ، وان ينقلوا ملكية أرضهم عن طـريق الارث ، ولم يلجـأ الى تقسيم أرضهم على الـذين فتحـوهـا عن طريق القوة والعنف .

الـوضع الـذي أقامـه عمر سمـح لأهل الـذمـة - كمـا يقـول حفص بن غياث - بالتمتع بحق بيع هـذه الأرض : وهذا الحق أبـاح لهم بالاضـافة الى ذلك حق نقل ملكيتها للغير تسديداً لدين أو قسمتها عن طريق الإرث(١٢٧) . وقد جاء في روايـة أخرى أن الخليفـة الثاني عمـر بن الخطاب قـد باع أرض السواد كلها في العراق الى المزارعين والـدهاقين(١٢٧) (مكـرر) بثمن يوازي خراجها ، وشمـل هذا البيـع الإذن للمشترين ببيعهـا أو تحويـل ملكيتها كمـا يشاؤون(١٢٨) . بالإضافة الى كل ذلك يـروي يحيى ين آدم أن الإمام الحسن

(١٢٧) يحيى بن آدم القرشي ص - ٤٧ فقرة ١١٨ - ١١٩ - وإبن عبد الحكم : فتوح مصـر ص - ١٥٥ .

(١٢٧ مكرر) الدهاقين : رؤساء الأقاليم .

بن علي اشترى من أرض السواد وأن الخليفة عمر بن الخطاب قد رد أرض السواد الى أهلها وأصحابهاالسابقين(١٢٩) .

يظهر من كل ذلك أن قصد الشارع كان يتجه نحو منح الكتابي حرية القرار فيما يتعلق بالتصرف بأرضه بيعاً أو رهناً أو توريثاً . ورغم انه ظل متشبثاً بنظرية تخصيص أرض الخراج لصالح المسلمين ، وتثبيت هذا الوضع بحيث يستمر الى الأبد ، فانه قد سمح بالبيع حتى بالنسبة للأرض التي فتحت عنوة .

وإذا كان اجماع الفقهاء قد أقر الرأي القائل بصحة بيع الأرض التي خضعت للمسلمين عن طريق عقود الصلح ، فإن الذين يقولون بمنع بيع الأرض المفتوحة عنوة من أرض الخراج قد اضطروا - على ما يبدو - تحت ضغط الواقع المطبق أن يجتهدوا في الرأي لصالح هذا البيع ، دون التنازل عن رأيهم القائل بأن ملكية هذه الأرض تعود للمسلمين ، رغم أن ذلك يخالف الواقع المعاش والممارسة كما رأينا . وعليه فاننا نجد فقيها بوزن إبن قدامة - وهو يعتنق رأي مالك القائل بأن الأرض المفتوحة عنوة تصبح وقفاً لصالح المسلمين - يوافق على مبدأ نقل ملكية هذه الأرض دون أن يلغى خراجها حتى في حال كون المالك الأخير مسلماً(١٣٠) .

من هنا نستطيع ان نلاحظ مع د . دنث أن قدماء المالكين من أهل الذمة قد تمتعوا في العهد الإسلامي بحق ملكية كامل على أرضهم ، وكان ذلك يتيح لهم شراء أرض الخراج وبيعها من أتباع دينهم دون حرج(١٣١) ؛ وأحياناً كان هذا البيع يجري لصالح المسلمين كما رأينا .

---

(١٢٨) الإمام الحافظ : الاستخراج ص - ٣٠ - والعيني : شرح - جزء - ١ - ص - ٣١٦ .

(١٢٩) الخراج فقرة - ١٧١ .

(١٣٠) المغني جزء - ٢ - ص - ٥٩٦ مطبعة نشر الثقافة . القاهرة .

(١٣١) راجع دانيال س . دنت ص ٨٦ وما يلي - والمغني جزء - ٢ - ص - ٥٩٦ - ٦٠٠ - ويحيى بن آدم فقرة ١٦٦ و ٢٦٧ و ١٧٠ .

ـ التعدي على الحقوق ومصادرة أرض الخراج :

هذا الوضع القانوني لأملاك أهلِ الذمة غير المنقولة كان يتعرض أحياناً لبعض أعمال المصادرة للأرض وأحياناً للمنازل الخاصة بأهل الـذمة ؛ ولكن الظلم الناتج عنها كان يعوض بسخـاء في أكثر الأحيـان ، رغم ندرة حصـول هـذه الأعمال التي اقتصـرت على بعض الفترات التـاريخية القصيـرة وبعض الأمكنة .

من هنا كان إقـدام الخليفة عمـر بن الخطاب (رض) على نقـل يهود ونصارى شبه جزيرة العـرب الى أماكن أخـرى من البلاد الإسـلامية ، قـد تم على ما يبدو لأسباب سياسية أو دينية بقيت على شيء من الغموض .

لقـد شمل قـراره نصارى نجـران ويهود خيبـر على السـواء . ولم يتفق المؤرخون على أسباب هذا النفي ولا على عدد النصارى واليهود الذين نقلوا من ديارهم ، ولكنهم يتفقون على انه جرى تعويضهم بسخاء ، فأعطوا أرضاً في العراق أقاموا عليها مدينة جديدة سمـوها نجـران . أما اليهـود الذين نقلوا من خيبر فقد جرى تعويضهم عن أرضهم بالمال وبعدد من الجمال . وتقـول الرواية أن هذه الهجرة قد فرضت فرضاً على أهل الذمة من سكان شبه جزيرة العـرب وأن أحد اليهـود أدان قرار الخليفـة الثاني متسـائـلاً أمـامـه عن سبب طردهم ، رغم نص خطاب الـرسول (ﷺ) الـذي يضمن لهم حق البقاء في أرضهم وحماية أموالهم ؟(١٣٢)

اما خارج نطاق هذا الحدث الذي تم في بداية ظهور الإسلام فنادراً ما تعرضت أموال أهل الذمة غير المنقولة للإعتداء. ونشيـر في هذا المجـال الى حـادثة جـرت في اسبانيـا على عهد عبـد الرحمن الأول (٧٥٦ م ـ ٧٥٨ م) الـذي أقدم على مصـادرة أراضي أحد النصـارى في القرن الثـامن للميلاد ، مخالفاً بذلك نص عقد الصلح الصريح الذي وقعه أبناء فيـزيتا (Vizita) مـع طارق بن زياد ، وصدقه خليفة المسلمين يومذاك عند فتح اسبانيا . لقد تمت

---

(١٣٢) محمد حميد الله : نبي الإسلام (بالفرنسية) ص ـ ٤١٨ ـ وصحيح البخاري جزء ـ ٢ . ص ـ ١١٩ .

مصـادرة أراضي أردبستهأحد هؤلاء الأبنـاء ، « لأن الخليفة استكثـرهـا على نصراني » حسب قول دوزي R. Dozy.[١٣٣] .

ان عدد الضياع التي كان يملكها هذا الأمير كـان يتجاوز عـدة مئات . وقد أعيد اليه حوالي عشرين منها بعد أن تدخل لدى الخليفة مبدياً له أن هذه المصادرة تخالف المعاهدات التي وقعها اجداده والتي يتناقض محتوى بنودها مع مصادرة الأراضي[١٣٤] .

---

(١٣٣) ر . دوزي R. Dozy تـاريخ جـزء - ٢ - ص ٣٩ و ٤٩ - وابن القوطيـة القـرطبي : تـاريـخ افتتاح الأندلس تحقيق عبد الله الطباع ص - ٦٠ - ٦١ ط . بيروت ١٩٥٧ .

(١٣٤) نفس المرجع السابق .

الفصل الثاني

الحقوق السياسية

المقصود بالحقوق السياسية تلك التي تسمح لأصحاب هذه الحقوق من أهل الذمة بالمشاركة المباشرة أو غير المباشرة في شؤون الحكم والحكومة ؛ وهي تشمل حق الانتخاب وحق الترشيح للإنتخابات من جهة . كما تشمل حق الحصول على الوظائف والمراكز العامة وواجب تأدية الخدمة العسكرية .

المادة الأولى من الفقرة الحادية والعشرين من إعلان حقوق الإنسان تنص على ما يلي : « لكل شخص حق المساهمة في إدارة شؤون بلاده العامة إما مباشرة أو بواسطة من ينتخبهم بحرية » . ولسوف نتناول بالبحث في هذا الفصل موقف الإسلام من مسألة اشتراك أهل الذمة غير المباشر في شؤون الحكم ثم من مسألة اشتراكهم المباشر . مسألة الإشتراك غير المباشر في الحكم ليس لها في الإسلام ، عندما تطرح وتطبق ، نفس المدلول الذي يظهر في النظام الديمقراطي الحالي ؛ ولا تؤدي الى الحصول على نفس الحقوق ؛ فمن أهم الحقوق التي تمنحها الديمقراطية في هذا المجال حق التشريع باسم الشعب لأن السيادة الشعبية مطلقة في النظام الديمقراطي ولأن

من أبرز مظاهره التشريع وإلغاء القوانين . وبالمقابل فان الإنجاز الإجتماعي في الإسلام يستند الى مبدأ سيادة الشريعة ؛ ومن هنا يتضح أن السيادة في الإسلام لا تستقر في المجموعة الطائفية بشكل عام بل في الجماعة الطائفية المؤمنة التي تعتنق الشريعة ككل .

في محيط هذه المفاهيم يعتمد المبدأ الأساسي في الإسلام على الشورى أي على الحوار والنقاش الحر حول جميع المسائل العامة والخاصة . وانسجاماً مع هذا المبدأ طرحت مسألة خلافة الرسول (ﷺ) على النقاش العام الذي يشمل الطائفة الإسلامية ككل يجب استشارة أعضائه بشأن هذا الموضوع الهام . ولكنه من الواضح انه خارج نطاق هذه الإستشارة بشأن اختيار الخليفة ، لا يظهر أن مسألة اختيار مساعدي الخليفة وكبار الموظفين تخضع لأية طريقة اختيار ، رغم أن هؤلاء يؤمنون إدارة كل مرافق الدولة ومنهم الوزراء والحكام .

والسؤال المطروح في هذا الحقل يتعلق بالدور المولج الى أهل الذمة في إدارة أمور الدولة الإسلامية العامة ؟ وإذا وجد هذا الدور فهل يمكن أن يؤلف أساساً لحقوق سياسية يتمتعون بها ؟

المبحث الأول

المشاركة المباشرة في ادارة الشؤون العامة : الانتخاب والترشيح .

أولاً ـ الذمي لا يملك حق الانتخاب ولا حق ترشيح نفسه .

ان النظام الاسلامي لا يسمح باللجوء الى الانتخاب في المجال الحكومي العام إلا في حال اختيار الخليفة عند شغور المركز بالوفاة أو الخلع ، علماً بأن الخليفة ينتخب لمدى الحياة .

بعض كبار القوم الذين يستجمعون شروطاً معينة يشتركون في اختيار الخليفة في مرحلة أولى ؛ وفي مرحلة ثانية يدعى جميع المسلمين الى البيعة أي الى إعطاء موافقتهم على الاختيار الذي تم في المرحلة الأولى لإعطائه

الصفة الشرعية . ولا يحق للذمي أن يشترك في أي من هذه العمليات ، كلها لا كمرشح ولا كناخب ولا كمبايع . لا يستطيع أن يصبح خليفة ولا أن يشارك في اختيار الخليفة[١٣٤] .

ثانياً ـ بمرور الزمن فقد المسلم حق الانتخاب وأصبح حق الترشيح محصوراً .

حق المسلم بالاشتراك في انتخاب الخليفة تطبيقاً لمبدأ الشورى الذي أقره القرآن الكريم (س. آل عمران ١٥٩ قرآن كريم) استقر وطبق خلال عهد الخلفاء الراشدين ، فقد عرفت هذه الفترة مظاهر تطبيق هذا المبدأ . ولكن هذه المظاهر أختفت من الحياة السياسية بعد ذلك العهد أي منذ العام ٦١ للهجرة .

هذا التحول انعكس ايجاباً في كتابات بعض الفقهاء وأبرزهم الماوردي الذي أضاف طريقة جديدة في انتخاب الخليفة السابق ، حين رأى أن اختيار الخليفة يمكن ان يتم عن طريق الخليفة الذي يعين الخليفة اللاحق في حياته ، وذلك بالاضافة الى الطريقة الأولى القائمة على اختيار من بيدهم (الحل والربط) للخليفة الجديد[١٣٥] .

وقد لجأ الامويون منذ وصولهم الى الحكم (٦١ هـ) الى تأسيس نظام العائلة المالكة الذي يحصر حق اختيار الخليفة ضمن أبناء العائلة الواحدة. وظل ذلك النظام سارياً في العصر العباسي .

ثالثاً ـ مشاركة الذمي في اختيار رؤسائه الدينيين الذين يمثلونه أحياناً في البلاط تجاه الحكومة .

لأهل الكتاب حق اختيار رؤسائهم الروحيين وفقاً لقوانينهم الدينية المتعلقة بهذا الموضوع ، دون أن يتمكن الحاكم المسلم من التدخل في كل ما يجري لتأمين الاختيار . وهؤلاء الرؤساء يتمتعون

(١٣٤ مكرر) راجع الماوردي : الأحكام السلطانية ص ـ ٦ وما يليها .

(١٣٥) نفس المرجع السابق .

بصلاحيات هامة جداً على رعاياهم في القضاء والادارة والأحوال الشخصية ، علماً بأن هذه الصلاحيات تتسم عادة بأهمية بالغة وسعة ملحوظة(١٣٦) .
ويبدو من المفيد أن نذكر ان الرئاسة الدينية وراثية عند اليهود بينما يقوم النصارى بانتخاب رؤسائهم الدينيين . وهذا الاختيار الذي يتم حسب معطيات شرائع كل طائفة ملزم للسلطات الإسلامية التي تقوم باجراء شكلي لتصديق التعيين بعد أن تتلقى نتائج الاختيار أو صيغة التعيين ، دون ان يحق لها التدخل ، غير أن هذه السلطة الإسلامية توجه خطاباً الى الرئيس الديني ، بعد اختياره ، من أجل إعطاء تعيينه وصلاحياته الدينية والقضائية الصفة الرسمية ؛ ويرى جرجي زيدان أن هذا الخطاب يعطى بناء على طلب الرئيس المنتخب أو المعين ولا يؤلف شرطاً لصحة الانتخاب أو التعيين(١٣٧) .

وتظهر أحياناً في الخطاب المذكور عبارات تشير الى انتخاب الرئيس ؛ وقد ورد في نسخة عهد الجاثليق عام ٥٢٣ هـ = ١١٣٩ م ما يلي : « وحضر بعض النصارى الذين يرجع إليهم في استعلام سيرة أمثالك فاتفقوا باجتماع من آرائهم وأهوائهم على اختيارك لرئاستهم ومراعاة شؤونهم وتدبير وقوفهم »(١٣٨) .

هذا الحق باختيار الرؤساء الدينيين أقر لأهل الذمة خلال كل عصور التاريخ الإسلامي . ويذكر المؤرخون أنه حين تعرض للإعتداء ، في فترة من القرن الثالث عشر للميلاد ، أدى الاعتراض الشديد من قبل نصارى مصر الى منع هذا الاعتداء ؛ فقد تقدم هؤلاء بكتاب الى الملك الكامل (ت ١٢٣٨ م) في مصر بعد أن تظاهروا أمام قصره إحتجاجاً على تعيين بطريرك

---

(١٣٦) راجع في هذا المجال جان سابا : الإسلام والقومية ص . ـ ٤٨ . ط . باريس ١٩٣٣ (بالفرنسية) .

(١٣٧) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٣٠ طبعة ثانية القاهرة ١٩١٤ .

(١٣٨) انظر آدم متز: الحضارة الإسلامية جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٥٩ .

جديد دون اللجوء الى طريقة الانتخاب التي تنص عليها شريعتهم ، ودون رضى جموعهم . فكان أن تم عزل البطريرك المشار اليه(١٣٩) .

الإستقلالية في اختيار الرؤساء الروحيين مضافة الى استقلالية هؤلاء في صلاحياتهم الدينية والمدنية على رعايا طوائفهم ، أدت الى ظهور نوع من التمثيل السياسي أمام سلطات الحكم . هذه الظاهرة التي برزت في العصر العباسي تذكرنا بالنفوذ الذي كان لأهل الذمة في بلاط الأمويين ممثلا أحياناً بوزير المال . أما في العصر العباسي فقد كان للنصارى كما لليهود رئيس ديني يمثلهم تجاه البلاط ولدى الحكومة(١٤٠) .

ولكن هذا النوع من مظاهر التمثيل السياسي لا يسمح لنا بالقول بأن الذمي كان يتمتع بحق الانتخاب وحق الترشيح بصورة كاملة حتى عندما ينبثق الحق عن شكل من اشكال الانتخاب العادي والاختيار الحر ، لأن هذا المظهر الديمقراطي الذي لاحظناه في مسألة انتخاب رؤساء النصارى الروحانيين ، ليس سوى إحدى نتائج الإستقلال الطائفي في نظام ديني يتسم بالتسامح والإعتدال والعدالة .

المبحث الثاني

مساهمة أهل الذمة المباشرة في إدارة الشؤون العامة أو أهليتهم للوظيفة العامة والخدمة العسكرية .

ان مسألة أهلية أهل الذمة لدخول الوظيفة العامة وتأدية الخدمة العسكرية على قدم المساواة مع المسلمين تتميز بأهمية خاصة ، لا سيما فيما يتعلق بموقف الشريعة الإسلامية من هذا الأمر .

---

(١٣٩) راجع المقريزي : كتاب الخطط جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٤٠١ مكتبة النيل . القاهرة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٧ م .

(١٤٠) آدم متز: الحضارة الإسلامية : جزء ـ ١ ـ ص ـ ٥٨ ـ ٥٩ .

أولاً ـ أهلية الكتابي لدخول الوظيفة العامة :

آ ـ موقف السنة الشريفة :

ان مشاركة الكتابي في إدارة الشؤون العامة ، ومن ثم القيام بالعمل العام ، لم يكن ممنوعاً في عهد الرسول (ﷺ) وعلى العكس من ذلك تظهر بعض الأحاديث موقفاً إيجابياً في هذا السبيل ؛ لا سيما عندما يتعلق الأمر بالنصارى الاقباط في مصر؛ فقد جاء في الحديث :

« وهم (الاقباط) أعوانكم على عدوكم وأعوانكم على دينكم . قالوا : كيف يكونون أعواننا على ديننا يا رسول الله ؟ قال : يكفونكم أعمال الدنيا وتتفرغون للعبادة . »[(١٤١)] .

تشابه ما ورد في هذا الحديث روايتان مفادهما أن الرسول (ﷺ) قد أقر مساهمة غير المسلمين في العمل العام ، ففي موقعة بدر ضد المشركين أسر المسلمون ستين مشركاً كان بينهم كثير من المعدمين الذين لا يملكون المال لتغطية ثمن تحريرهم من الأسر ؛ مما دفع الرسول (ﷺ) للموافقة على استبدال دفع المال اللازم بتعليم الخط لأبناء الانصار من سكان المدينة لكل من هؤلاء المعدمين . وقد قام كل منهم بتعليم عشرة من هؤلاء الابناء فداءً لنفسه ، وثمناً لحريته[(١٤٢)] .

ونجد في رواية ثانية أن الرسول (ﷺ) أرسل عند وصوله الى مكان يدعى دير حلفا ، كشافاً من قبيلة خزاعة من أجل استقصاء أخبار أعدائه من قريش . وكان هذا الرجل مشركاً . ولكن ذلك لم يمنع الرسول (ﷺ) من أن يوكل إليه أمر هذه المهمة الصعبة الخطيرة[(١٤٣)] .

من هنا نجد أن الذمي ـ وهو صاحب عهد ووضع قانوني معترف به رسمياً خلافاً لما هو عليه المشرك ـ أحرى أن يحصل على ثقة الرسول

---

(١٤١) آدم متز جزء ـ ١ ـ ص ـ ٩٠ ـ والمقريزي : الخطط جزء ـ ١ ـ ص ـ ٢٤ ـ ٢٥ ـ أحمد أمين : ضحى الإسلام جزء ـ ١ ـ ص ـ ٣٥٩ .

(١٤٢ ـ المقريزي : إمتاع الاسماع جزء ـ ١ ـ ص ـ ١٠١ ط . القاهرة ١٩٤١ .

(١٤٣) ابن قيم الجوزية : زاد المعاد جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٢٠٢ و ٣١٢ ط . ١٣٥٣ هـ .

(ﷺ) والمساهمة بالعمل المشترك . وفي رأي للإمام الشافعي أنه يحق للنصارى واليهود المشاركة في الحرب الى جانب المسلمين .(١٤٣) مكرر .

ب ـ الكتابي والوظيفة العامة في عصور الخلفاء .

يلفت انتباه الباحثين في هذه الفترة أمران هامان : يتعلق الأول بدخول كثيف للنصارى واليهود الى الوظائف العامة ، ويتعلق الثاني بمنعهم من الحصول على بعض الوظائف المحدودة ، بسبب صبغتها الدينية الخاصة .

١ ـ تناقص عدد الوظائف القليلة المحرمة على أهل الذمة :

هنا تجدر الإشارة إلى أن القانون الإسلامي يفتح المجال بسعة لدخول أهل الكتاب في الوظائف العامة التي تشمل صلاحياتها ما يسمى (بولاية التنفيذ) دون تلك التي تمس ولاية القضاء أو السلطة على المسلمين ، من حيث المبدأ .

ولكن تنفيذ هذا المبدأ لم يكن ليحترم في جميع عصور الخلفاء ، رغم أن بعض الوظائف العامة المحدودة قد بقيت محرمة على غير المسلمين .

المفهوم الإسلامي للوظيفة العامة كما عبرت عنه سنة الرسول (ﷺ) كان في أساس هذا المنع ! ولا بد ، من أجل تفهم هذه الظاهرة التاريخية ، من الإعتماد على الموقف الإسلامي من الوظيفة العامة . فالإسلام يرى في الوظيفة العامة واجباً وفرضاً دون أن تكون حقاً لأحد .

ـ إنها فرض يتضمن أحياناً واجبات دينية بسبب شمولية الإسلام من حيث تداخل المعاملات الزمنية والأمور الدينية ـ .

والرواية التي نقلها أبو موسى عن الرسول الأعظم (ﷺ) تبدو معبرة في هذا السياق ، اذ يقول انه زار رسول الله (ﷺ) بصحبة اثنين من أبناء عمومته . وطلب هذان الرجلان من الرسول (ﷺ) أن يعينهما في بعض

---

(١٤٣) مكرر ـ راجع مقدمة ابن خلدون ص ـ ١٩٢ .

الوظائف لمساعدته ، فكانت فحوى جواب رسول الله (ﷺ) انه لا يعطي هذه الوظائف لمن يطلبها منه ![١٤٤] .

من هذه الرواية يتوضح الأساس القانوني للوظيفة العامة كواجب مفروض تجاه الدولة والمجتمع وليس كحق يمارس . ولو كان الأمر خلاف ذلك لما كان المطلب المشار اليه في الرواية سبباً للمنع من دخول الوظيفة ، لأن صاحب الحق لا يحرم منه عند ما يطلبه ويكون الحرمان بسبب ذلك الطلب . وبمقتضى هذا المفهوم حرمت بعض وظائف الدولة على أهل الذمة انطلاقاً من الواجبات الدينية الطابع التي يفرضها القيام بمهام هذه الوظائف على صاحبها . بعض هذه الواجبات يرتبط بشعائر إسلامية تتناقض او تتعارض مع المعتقدات النصرانية واليهودية كإمامة الصلاة في المسجد التي تقتضيها مهام الخليفة . من هنا كان يستحيل أن يصبح الكتابي غير المسلم أميراً للمؤمنين (أي للمسلمين) . وفي مطلق الأحوال وبسبب الطبيعة الدينية لبعض الوظائف ، كانت مهامها تتطلب من شاغلها أن يكون مسلماً ، كالخلافة أو الإمامة وإمارة الجهاد . « لأن الإمام يحل محل صاحب الشريعة في الذود عن حياض الدين وإدارة سياسة العالم » . والكتابي لا يستطيع ان يصبح قاضي المسلمين لأن هذا الأخير ملزم بتطبيق أحكام الشرع ، وأحياناً بفرض مقتضيات العقيدة الإسلامية . وذلك كله يتعارض مع معتقدات غير المسلم .[١٤٥] .

إن النظرية التي قدمها الماوردي (ت - ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨ م) ، في شرحه لصلاحيات الوزراء ، تطرح مسألة الحد من حقوق غير المسلمين في هذا السياق وتفصل الأسباب . ووفقاً لمنطق هذه النظرية فان وزير التنفيذ يمكن أن يكون من أهل الكتاب أي نصرانياً أو يهودياً بينما يمنع على أحدهم

---

(١٤٤) راجع أبو داود : صحيح سنن المصطفى جزء - ٢ - ص - ٢٢ - المطبعة التازية القاهرة .

(١٤٥) راجع الماوردي : الاحكام السلطانية ص - ٦ - وما يليها ، الترجمة الفرنسية أ . فانيان . ط . الجزائر ١٩١٥ - وراجع مقدمة ابن خلدون ص . - ١٦٨ وما يلي . ط . دار القلم . بيروت .

ان يصبح وزير تفويض . وان هذا الإختلاف بين الوزارتين ناشىء عن إختلاف المهام التي توكل الى شاغل كل منهما .

وزير التفويض يمارس السلطة القضائية ويستطيع تعيين مختلف فئات الموظفين ، كما يتمكن من تسيير الجيوش وتنظيم البعثات . وله حق إدارة أموال الخزينة (بيت المال) بحيث يستطيع ان يسحب ما يشاء من المال لدفع النفقات اللازمة .

هذه الصلاحيات تختصر في نظر الماوردي جميع ما يحظر على الكتابي القيام به في إدارة الشؤون العامة والسلطة القضائية والتصرف بأموال الخزينة . ووفقاً لهذا الرأي فانه ، باستثناء ما ذكر ، تبقى الشروط المفروضة على أهل الذمة في هذا المجال والحقوق التي يمكن لهم ممارستها هي نفس الشروط التي تفرض على المسلمين والحقوق التي تمنح لهم .

ويضيف الماوردي الى ما تقدم أنه خارج نطاق هذه النقاط الأربعة لا شيء يمنع على الكتابي ان يصبح وزير تفويض ! ولكن السؤال الذي يطرح حول الموضوع يتعلق بتطبيق هذه الأحكام وهذه النظرية في العصور التي سبقت عصر الماوردي أو التي تلته ؟ لقد كان جواب الباحثين سلبياً في جميع الحالات لان هذه النظرية لم تجد سبيلها الى التطبيق(١٤٦) .

٢ ـ الوصول الكثيف الى المراكز الادارية :

ـ في العصور الأولى : وضع خاص وكفاءات :

من أجل حاجات واسباب سبق شرحها ، اضطر العرب الى ترك مراكز الإدارة في أيدي سكان بلاد الفتح الأصليين من نصارى ويهود .

وبعد أن جرى تثبيت كبار الموظفين في مراكزهم السابقة على الفتح ، تمكن هؤلاء من توفير ظروف أمر واقع شديد الملاءمة لمصالح أتباع دينهم . وبفعل بعض الحاجات الإقتصادية وبعض العادات والتقاليد التي تميز بها الفاتحون العرب ، استمر هذا الأمر الواقع خلال أكثر عصور التاريخ

---

(١٤٦) راجع الماوردي ص ـ ٥٣ وما يليها وفتال ص ـ ٢٤٢ وما يليها .

الإسلامي ، رغم أن هذه الحال كانت مؤقتة في نظر رؤساء المسلمين الأوائل . وقد جرت محاولات عديدة في العصور اللاحقة من أجل تقليص عدد الموظفين غير المسلمين ، الذي كان يزداد بإستمرار ، ولكن دون جدوى . ويحدثنا المؤرخون أن عمرو بن العاص والي مصر كتب الى الخليفة عمر بن الخطاب (رض) مبرراً اعتماد موظف نصراني كبير في خدمته ، بكون المسلمين غير ملمين بأحوال البلاد المصرية وهم بالتالي لا يستطيعون تحديد كمية الضريبة التي يمكن استيفاؤها، وبكون هذا الموظف يتصف بالشرف والنزاهة ، واعداً بتغييره عندما يصبح المسلمون أكثر معرفة بطبيعة مصر وأحوالها(١٤٧) .

ولكن الحقيقة التاريخية كانت منافية لكلام عمرو بن العاص ، لأنه هو نفسه اضطر الى تثبيت شخص يدعى مناس في مركزه كحاكم لمقاطعة مصر الشمالية ، وآخر يدعى فيلوكسين كحاكم لمقاطعة الفيوم ؛ وعندما عزل عمرو بن العاص مناس المشار اليه استبدله بنصراني آخر هو جان الدمياطي Jean de Damiette(١٤٨) هذا الذي حدث في عهد عمرو بن العاص ، أخذ فيما بعد شكل العادة والتقليد لدى حكام العصور التالية .

وقد أصبحت هذه الحال شبه دائمة بعد عهد الخلفاء الراشدين (٦١ هـ) . لقد احتل الموظف الكتابي مركزاً هاماً في الإدارة الإسلامية في جميع العصور وجميع المناطق . وهذا ما فتح الأبواب بسعة أمام دخول أهل الذمة الى مجال الوظيفة العامة ولتبوء أهم المراكز في بعض عصور التاريخ الإسلامي .

٣ ـ في العصر الأموي : أعلى المراتب :

منذ بداية العصر الأموي أخذ الموظفون من أهل الكتاب يحتلون أهم المراكز في الإدارة الإسلامية ويصلون الى أعلاها رتبة . وهذا الأمر بدأ منذ

---

(١٤٧) راجع القلقشندي جزء ـ ١ ـ ص ـ ٦٢ وما يليها .

(١٤٨) يوحنا النيفي : Jean de Nikin : تاريخ كتب بالحبشية ومترجم للفرنسية في Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale vol. XXIV. paris 1883. P. 577 et 558.

ذلـك الزمن يـأخذ شكـلاً تفرضـه الحاجـة الناشئـة عن الـظروف التـاريخيـة والإجتماعية والإقتصادية الجديدة .

في هـذا العصر (٦٦١ م - ٧٥٠ م) أصبـح معـظم صغـار المـوظفين والكتـاب من أهل الـذمـة (١٤٩) ، وبعض هؤلاء وصلوا الى أعلى مـراكـز الإدارة ؛ فـوالد يـوحنا الـدمشقي أصبح وزيـر ماليـة مؤسس الأسرة الأمـويـة الحـاكمة معـاوية بن أبي سفيـان واستمر كـذلـك في عهـد خلفـائـه الأربعـة (١٥٠) . أما إبنه يوحنا الدمشقي المشار اليه الذي نشـأ في البلاط الأمـوي كنديم ليزيد بن معاوية ، فقد تابع سيرة والده وعمله[١٥١] .

وقدَ أدى اهتمام الامويين الدائم بتـأمين موارد للخـزينة (بيت المـال) الى مواقف تتلاءم مـع مصالـح أهل الكتـاب الذين بـرعوا في علم الحسـاب والكتابة . وفي هذا المناخ تمكن الاقباط من إبقاء زمام إدارة الدولة وتحصيل الضرائب في أيديهم ، وحرصوا على الإستمرار في العمل في وظائف الدولة تجاوباً مع حبهم لحياة البذخ والمغامرة[١٥٢] .

٤ - في العصر العباسي :

- الوصول الكثيف :

لقـد استند العبـاسيون الى التنـظيم الأموي لـلإدارة في الأمور الهـامـة الأسـاسية عنـد تسلمهم الحكم من جهة ، ومن جهـة أخـرى تـزايـد التـأثيـر الفارسي ونما دون أن يؤثـر نموه على أوضـاع أهل الكتـاب التي تحسنت في هذا العصر ؛ فقد خدموا في دواوين العباسيين الإدارية وقامـوا بإدارة خـزائن أموالهم وضياعهم ، وأسندت اليهم أعلى المراكز ، فتبوأوا مركز الـوزارة أكثر من مـرة . وقـد شغلهـا سعـد بن ثـابت في عهـد الخليفــة العبـاسي المتقي

---

(١٤٩) راجع أ . س . تريتون ص . - ٢٥٣ .

(١٥٠) راجع بيار روندو P. Rondot : نصارى الشرق (بالفرنسية) ص - ٧٧ .

(١٥١) نفس المرجع السابق .

(١٥٢) نفس المرجع السابق ص - ١٤٣ - وجرجي زيدان جزء - ٤ - ص - ١٠٩ .

(٩٤٠ ـ ٩٤٤ م) وأعطاها عضد الدولة لنصراني من بغداد في العام ٩٨٢ م (١٥٣) .

وقد قدم آدم متز دراسة مفصلة وهامة عن أوضاع الموظفين من أهل الذمة في القرن الرابع للهجرة جاء فيها : « ومن الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية ، فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام . والشكوى من تحكيم أهل الذمة في أبشار المسلمين وأموالهم شكوى قديمة . وقد قلد ديوان جيش المسلمين لنصراني مرتين في أثناء القرن الثالث فوجه اللوم للوزير لانه جعل (أنصار الدين وحماة البيضة يقبلون يده ويمتثلون أمره) . وكان المتصرفون من النصارى واليهود يقسمون اليمين شأنهم في ذلك شأن المسلمين »(١٥٤) .

ـ وضع دائم ومتين :

في العصر العباسي أخذ استخدام أهل الكتاب في القطاع العام طابع الديمومة في حياة البلاد الإدارية والمالية مع تناقص عدد الوظائف المحرمة عليهم باستمرار . وقد صار الموظفون من أهل الذمة يقسمون اليمين القانونية عند تعيينهم في المراكز الإدارية . وكان الفضل بن الربيع وزير هارون الرشيد أول من فرض عليهم القسم بناء على اقتراح أحد الكتاب ، مما يشير الى أهمية الأعمال الموكولة اليهم ؛ حتى أن بعض الوظائف التي ترتبط بواجبات دينية أسندت اليهم أحياناً ؛ بعد أن كانت محرمة عليهم في العصور السابقة .

ففي مدينة بورة عين المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣ م) نصرانياً عاملاً له . وهذا المركز كان يلزم صاحبه بالمشاركة في صلاة المسلمين التي تقام في المسجد كل يوم جمعة ، مما اضطر العامل المشار اليه لأن يلزم أمين سره

---

(١٥٢) نفس المرجع السابق ص ـ ١٤٣ ـ وجرجي زيدان جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٠٩ .

(١٥٣) جرجي زيدان جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٣٠ ـ وآدم متز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٨٦ .

(١٥٤) راجع آدم متز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٨٣ وما يلي .

المسلم بالقيام بهذا الواجب بدلاً عنه . وقد أسند كبار الحكام مراكز هامة لأهل الذمة ، فعين اصطفن بن يعقوب النصراني (ت ٩٣٥ م) مديراً لخزينة الخليفة . والخليفة الطائع (٩٧٤ ـ ٩٩١ م) اختص بكاتب نصراني . وقد كانت أهمية أوضاع هؤلاء الموظفين الكبار سبباً في منحهم حماية غريبة وهامة في بعض الأحيان ، وعلى سبيل المثال نذكر انه رغم الأوامر الحاسمة الصادر عن الخليفة العباسي والقاضية بصرف الموظفين غير المسلمين في الإدارات العامة ، أبقى وزيره علي بن الفرات جميع الكتبة من أهل الذمة في وظائفهم في العام ٩٠٩ م = ٢٩٦ هـ[١٥٥] .

ـ تأثير الإختصاص :

أخذت النهضة العلمية في العصر العباسي مجالها الكبير انطلاقاً من حركة الترجمة التي شملت الإنجازات اليونانية والفارسية الكبرى . وقد أسندت أعمال الترجمة الى مصلحة خاصة تديرها الدولة وتدفع نفقاتها من بيت المال . ثم اختار الخلفاء العباسيون بعض أهل الكتاب للمشاركة في هذه المهمة الصعبة بسبب معرفتهم باللغة الاجنبية ؛ فقام الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩ م) بإسناد مهمة ترجمة كتب الطب الى حنا بن ماسويه . وشغل هذا الأخير وظيفة أمين سر الترجمة العام ، كما احتفظ بمركزه خلال عهد هارون الرشيد وخلفائه ، من عهد الأمين (٨٠٩ ـ ٨١٣) حتى عهد المتوكل (٨٤٧ م)[١٥٦] .

ولم يقتصر تأثير التخصص على الترجمة فحسب في العصر العباسي بل تعداها الى مجالات أخرى كإدارة المدارس التي حصرها الخلفاء العباسيون أحياناً بالنصارى النسطوريين وأحياناً باليهود[١٥٧] ؛ كما أن أطباء أكثر الخلفاء العباسيين كانوا من النصارى . ولا بد من الإشارة في هذا المضمار الى أن المتوكل العباسي لم يتخل عن أطبائه الكتابيين رغم عدائه الشديد لأهل الكتاب ؛ كما أن الخليفة المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢ م) استثنى

---

(١٥٥) آدم متز جزء ـ ١ ص ـ ٨٦ .

(١٥٦) راجع القفطي : تاريخ الحكماء ص . ـ ٣٨٠ .

(١٥٧) راجع الإمام عبده : الإسلام والنصرانية ص . ـ ١٥ ـ .

الاطباء من تطبيق أمره القاضي بعزل جميع الموظفين الذميين في إدارات الدولة[١٥٨] .

٥ ـ في العصر الفاطمي : النفوذ الكبير

في العصر الفاطمي (٩٠٩ م ـ ١١٧١ م) أتيح للموظف الكتابي غير المسلم أن ينعم بازدهار كبير وصلاحيات واسعة تجاوزت جميع الامتيازات السابقة .

لقد نشأ هذا الوضع الجديد منذ دخول الفاطميين إلى مصر يرافقهم اليهودي ابن كلس ، الذي أصبح وزيراً فيما بعد . وكان تحوله الى الإسلام موضع ريبة وشك !

في مصر ومجتمع ذي أكثرية ساحقة لا تشارك الفاطميين آراءهم الدينية والسياسية ؛ رأت الأسرة الفاطمية المالكة نفسها أكثر من أي حكام سابقين ، بحاجة ماسة الى إدارة متطورة يديرها موظفون يدينون بالولاء للحكم الجديد ، فيجمعون الضرائب في أوقاتها المحددة ويبذلون الجهد الكبير في سبيل تطوير الاقتصاد . ويبدو من واقع التاريخ انهم كانوا على اقتناع بان النصارى واليهود مؤهلون أكثر من غيرهم لتأمين تنفيذ هذه الحاجات والشروط .

ـ الدور الإداري وردات الفعل :

كان لهذا الدور ، الذي عاد بالفائدة على الفاطميين، تأثيره الكبير في تاريخ وحياة أهل الذمة ، كما كان له صداه الكبير في نفوس المسلمين ، الذين وجدوا أنفسهم مبعدين عن سلطة إدارية مكنت للنصارى واليهود من التمتع بخيرات ومنافع حرم منها المسلمون . فهل كان ذلك انسلاخاً عن واقع حياة الأكثرية الساحقة من المسلمين ، وماذا كانت النتائج وردات الفعل ؟

---

(١٥٨) أ . س . تريتون : ص . ـ ١٨٢ ـ ١٨٣ ـ وآدممتز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٨٧ .

مما لا شك فيه أن أبعاد هذه السياسة قد انعكست على مجرى تاريخ الحكم الفاطمي في مصر ، وخط هذا المجرى لم يكن دائماً مستقيماً بل خضع لتعرجات ومنعطفات كان أبرزها مسيرته الشديدة الاضطراب في عهد الحاكم بأمر الله .

لقد اعتمد الخلفاء الأولون من الفاطميين على أهل الذمة منذ البداية خصوصاً الخليفة العزيز (٩٧٥ - ٩٩٦) . وكانت ردة الفعل الإسلامية على هذه الحال المؤاتية لغير المسلمين شديدة الظهور منذ البداية أيضاً ، فتعدت وقائع التاريخ الى آثار الفكر والأدب . ونذكر على سبيل المثال هذا التعبير الساخر الذي يظهر في أبيات نظمها الحسن بن بشر الدمشقي في زمن العزيز عام ٣٨٦ هـ :

تنصر فالتنصر دين حق   عليه زماننا هذا يدل
وقل بثلاثة عزوا وجلوا   وعطل ما سواهم فهو عطل
فيعقوب الوزير أب وهذا   العزيز ابن وروح القدس فضل

والخليفة العزيز نفسه عين وزيراً نصرانياً ، هو عيسى بن نسطوريوس ، في بلاطه (١٥٩) . ومنذ العام ٤٣٦ للهجرة حتى العام ٤٣٩ هـ (١٠٤٤ م - ١٠٤٩ م) عين أبو نصر صدقة بن يوسف الفلاحي وزيراً في القاهرة ؛ وقد كان يهودياً ثم أسلم . واشترك معه في إدارة شؤون الحكم اليهودي أبو سعد التستري(١٦٠) .

وقد واجه أبو سعد التستري وأهل دينه عداءً شديداً من المسلمين ، بسبب السلوك القاسي الذي تميز بـ بعضهم .ويحدثنا إبن ميسر أن التستري كان مكروهاً من المسلمين ، وأن أبناء دينه الذين كانوا في السابق بعيدين عن شؤون الحكم ، بدأوا يشغلون في عهده كثيراً من مناصب الدولة ويضطهدون المسلمين الى درجة أن شاعراً من المعاصرين لهذه الأحداث

---

(١٥٩) راجع ابن الأثير جزء - ٩ - ص . - ٨٣ و ٨٥ و ٨٦ ط . بيروت ١٩٦٦ .
(١٦٠) د . حسن ابراهيم حسن : الفاطميون في مصر ص . - ٢١٠ ط . القاهرة ١٩٣٢

يدعى الرضى ، عبر في بعض شعره الساخر عن تلك النقمة التي سادت أوساط المسلمين :

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهمو ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني قد نصحت لكم تهودوا قد تهود الفلك(١٦١)

ـ ظاهرة الحكام الأرمن في مصر وردات الفعل عليها :

وبالاضافة الى كل ذلك فإن دخول الأرمني بدر الجمالي الى كرسي الوزارة في مصر ـ وهو نصراني المذهب ـ أنشأ حالة ليس لها مثيل في تاريخ مصر . فبعد أن قدم شروطاً لقبول المركز الذي عرضه عليه الخليفة ، أقام هذا الوزير حرساً أرمنياً خاصاً به واتبع سياسة متشددة . وبعد وفاته في العام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤ م خلفه إبنه الأفضل في الوزارة بأمر من الخليفة وحصل على لقب شاهنشاه .

بدر الجمالي وولده ثبتوا في مصر نفوذاً أرمنياً قوياً امتد حتى عهد بهرام الوزير الأرمني ، في عهد الخليفة الحافظ (٥٢٥ ـ ٥٤٤ هـ) = (١١٣١ ـ ١١٤٩) . وعين هذا الرجل وزيراً رغم الإشكال الذي أثاره تعيينه في أوساط المسلمين . ولم يكتف بهرام باستقدام أقربائه من أرمينيا وتسهيل وصولهم الى أعلى مراكز الإدارة ، وإعطائهم رواتب كبيرة جداً ، ولكنه شجع مجيء الأرمن الى مصر بشكل عام ، حتى وصل عددهم الى ثلاثين ألف شخص في القاهرة . وقد وقف الاقباط موقفاً معادياً لهذه الهجرة التي زادت من عدد الأرمن في مصر ، خوفاً من النتائج التي يمكن أن تترتب عليها(١٦٢) .

ـ وسوء استعمال السلطة والاضطهاد :

في هذه الفترة من العصر الفاطمي كما في السابق ، حرص أهل الذمة

---

(١٦١) نفس المرجع السابق ص ـ ٢١١ ـ ٢١٢ ـ ٢١٣ ـ وراجع السيوطي في حسن المحاضرة جزء ـ ٢ ـ ص ـ ١٢٩ ط . القاهرة ١٣٢١ هـ .

(١٦٢) راجع جاك تاجر . ص .ـ ١٤٢ وما يلي .

في مصر على الإحتفاظ بمراكزهم في الادارة تجاوباً مع ميلهم الى حياة البذخ والمغامرة . وقد أدى ذلك الى ارتكاب اساءات في استعمال السلطة وتلقي نتيجة ردة الفعل . وعلى سبيل المثال نذكر أنه في العام ٥٠٦ للهجرة ألقي في السجن المهندس اليهودي أبو المنجا بن شعيا رئيس دائرة الزراعة ، بسبب المبالغ التي هدرها عن طريق الغش ، عند توليه حفر قناة ظلت لمدة طويلة تحمل إسم بحر أبو المنجا حسب كلام المقريزي[١٦٣] .

ولا بد من الحديث عن الاضطهاد الكبير الذي أصاب أهل الكتاب من يهود ونصارى في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي في مصر . وربما كانت الثغرة الكبرى الوحيدة هذه ، التي أطل منها هؤلاء على الظلم والبطش في العصر الذي حضنهم منذ البداية وسلمهم قيادة الكثير من أمور الحكم الهامة ، تتمثل في سوء استعمالهم للسلطة تجاه المسلمين .

لقد طاول أمر الحاكم جميع أهل الكتاب فاضطر الموظفون من يهود ونصارى الى التحول الى الإسلام ، ومن آثر البقاء على دينه عزل من وظيفته . حتى أن الحاكم ألقى عيسى بن نسطورس في السجن ثم قتله فيما بعد رغم انه كان يحمل رتبة وزير . والنصراني فهد بن ابراهيم واجه نفس المصير . أما الخليفة الحاكم بأمر الله فقد برر كل ذلك بالاضرار والخسائر التي الحقها هذان الرجلان بالمسلمين أثناء ممارسة صلاحياتهما في الحكم[١٦٤]. ولكن ، بعد فترة من الزمن سمح هذا الخليفة الفاطمي نفسه للموظفين الذين طردوا بالعودة الى وظائفهم وللذين دخلوا الإسلام تحت ضغط الإكراه من أهل الكتاب أن يعودوا الى دينهم الأول[١٦٥] .

ان ما يعطي لحال أهل الذمة ، التي وصفنا ، بخيرها الكثير وشرها القليل ، شكلا مؤسساتيا ، يتلخص في كونها تشمل جميع المناطق وجميع العصور ، فالدور نفسه ، والنجاح نفسه وأحياناً نفس مظاهر الاعتداء على

---

(١٦٣) راجع الخطط جزء ـ ١ ـ ص . ـ ١١٥ وجزء ـ ٢ ـ ص ـ ٣٨١ ـ وأيضاً بيار رونـدو ص . ـ ١٤٣ Pierre Rondot .

(١٦٤) المقريزي : الخطط جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٣٩٨ ـ ٣٩٩ .

(١٦٥) نفس المرجع السابق .

الحقوق والإضطهاد تظهر هنا وهناك في مناطق متباعدة من البلاد الإسلامية الشاسعة .

ما كان يحصل في بغداد زمن العباسيين ، كان يتكرر في مناطق أخرى وفي ظل أسر حاكمة أخرى. لقد وجد في أنظمة بعض مدن المغرب وثائق تفيد أن الجالية الإسرائيلية كانت تهتم بقضايا المدارس ، والصحة العامة والطرق وحتى الشرطة سواء فيما يتعلق بأمور المسلمين أو اليهود على السواء(١٦٦) .

ويقول مونسو Monceaux مشيراً الى هذه الحال: « في العام ٩٦١ م نلاحظ وجود جباة ضرائب يهود وعدداً من كبار الموظفين في جميع أنحاء المغرب »(١٦٧) .

إن أهم ما يمكن أن يلاحظه الباحث في هذا المجال هو أن الإعتداء على حقوق أهل الكتاب والإضطهادات التي كانت تحصل ، هي في الواقع نتيجة أحداث وأسباب لا تتصل بنهج سياسي مرتبط بمبادئ الشريعة الكبرى ، ولكنها غالباً ما تتجاوب مع تصرفات شخصية للخلفاء أو ميول بعض الحكام الذين يعكسون أحياناً أفكار الرأي العام(١٦٨) .

ثانياً ـ الخدمة العسكرية :

ـ أهلية الكتابي للقيام بالخدمة العسكرية أو المحمي الذي يحمي :

إن الحماية المقرة للكتابي من النصارى واليهود فيما يتعلق بشخصه وبأملاكه ، تفترض الدفاع عنه ضد أي عدو يؤلف انتصاره خطراً على هذه

(١٦٦) راجع أدوارد مويفارين في دراسة تاريخية عن وضع يهود المغرب. رسالة دكتوراه نوقشت في باريس عام ١٩٤١ ص . ـ ١١١ .

(١٦٧) نفس المرجع السابق ص . ـ ٣٤ .

(١٦٨) عن تصرفات الخليفة العباسي المتوكل ضد المسلمين الشيعة وأهل الكتاب راجع تاريخ الطبري جزء ـ ٩ ـ ص ـ ١٧٢ فقرة ٣ / ١٣٨٩ و ص . ـ ١٨٥ فقرة ٣ /١٤٠٧ ـ والكندي ص ـ ٢٠٣ و ٥٠٧ و ٥٠٨ ـ وعن تصرفات الحاكم ضد المسلمين السنة بالاضافة الى أهل الكتاب راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء ص . ـ ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

الاملاك وعلى صاحبها . ولكن مساهمة الكتابي في تأدية الخدمة العسكرية تعني مشاركته في تأمين هذه الحماية ، وحتى في تأمينها للمسلمين أنفسهم ضد أي عدو خارجي (وأحياناً داخلي) ، يعرض مبدئياً للخطر جميع سكان البلاد . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن المسلمين وحدهم ملتزمون بتأمين هذه الحماية بموجب أحكام وبنود عقد الذمة ، ـ وهو الذي يحدد نظام أهل الذمة ـ بأن يقوموا بحماية هؤلاء لقاء تأدية الجزية بانتظام .

من هنا كانت مشاركة الكتابي أو الذمي في تأدية الخدمة العسكرية تنشئ وضعاً جديداً بالنسبة لتطبيق العقد المذكور ، وتطرح مسألة تساوي وتعادل واجبات فريقي العقد ، ومسألة الاعفاء من دفع الجزية بعد انتفاء المقابل والموجب لها ![١٦٩] وهذا ما سنحاول تفصيله في هذا البحث .

آ ـ شرعية مساهمة الكتابي في تأدية الخدمة العسكرية :

سبق القول أنه عند مواجهة مشكلة شرعية أية مسألة طارئة يقتضي الرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله في الإسلام . واذا كان لا يوجد في القرآن الكريم ما يتعلق بمسألة مساهمة الكتابي في الخدمة العسكرية ، فإن في بعض جوانب السنة الشريفة ما يعبر عن موقف ايجابي في هذا السياق .

من هذا المنطلق يمكن القول أن موقف الرسول (ﷺ) لم يكن رافضاً لإشتراك أهل الكتاب في الحرب الى جانب المسلمين ضد أعدائهم ؛ ورغم أن مسألة الجهاد المقدس لم تكن ملزمة لهم ، فإن من الثابت أن بعضهم صاحب رسول الله (ﷺ) في الحروب . يروي شيئاً من ذلك أبو عبيد عن الزهري ، فيذكر أن بعض اليهود رافقوا الرسول (ﷺ) في بعض الحروب التي خاضها ، وأنه اعتاد (ﷺ) ان يعطي لهؤلاء المحاربين غير المسلمين حصتهم من الغنيمة[١٧٠] . ويروي إبن سعد أن أحد كبار علماء الشريعة اليهودية ، ويدعى مخيرق ، تبع الرسول (ﷺ) في موقعة أحد وساهم في

---

(١٦٩) راجع كتابنا : أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي ص ـ ٨٧ ـ ٨٨ .

(١٧٠) راجع أبو عبيد : الأموال ص ـ ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

القتال الى جانبه دون أن يتنكر ليهوديته ؛ وبعد موته أشار الرسول (ﷺ) إلى أنه كان أفضل اليهود[١٧١] .

بالاضافة الى السماح للكتابي بالاشتراك في القتال الى جانب المسلمين ، إذا شاء ، فان تثبيت حقه الشرعي بالغنيمة الناتجة عن هذه المساهمة ، يعبر عن مساواة تامة مع المسلمين في هذا المضمار كما رأينا .

ب ـ المبدأ والتطبيق في عصور الخلفاء .

لقد أعطت سنة الرسول (ﷺ) الصفة الشرعية لمسألة اشترك أهل الذمة في القتال الى جانب المسلمين ، فاصبحت مبدأ أخذ طريقه الى حيز التطبيق والممارسة في العصور التي تلت عهد الرسول (ﷺ) ، بدءاً من عهد الخلفاء الراشدين . ويحدثنا المؤرخون ان النصارى العرب قد شاركوا في القتال الى جانب المسلمين عندما انطلق هؤلاء لفتح بلاد فارس ومصر في عهد الخليفة الثاني[١٧٢] .

بالاضافة الى ما تقدم تبرز حالة أخرى واجهها الخليفة عمر بن الخطاب نفسه في ظل ظروف مختلفة ، حيث يروي الطبري ان ملك (الباب) في أرمينيا واسمه شهر بوراز طلب من سراقة بن عمرو إعفاء رعاياه من دفع الجزية ، متعهداً بان يفعل كل ما يريده المسلمون من أجل الانتصار على عدوهم ؛ فقال سراقة : « قد قبلت ذلك فيمن كان معك على هذا ما دام عليه ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض » . ويضيف الطبري : « فقبل ذلك وصار سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جِزاء تلك السنة » . وكتب سراقة الى الخليفة عمر بن الخطاب (رض) بذلك فأجازه واستحسنه[١٧٣] . وحيث أن أحداً من الصحابة لم يعترض على هذا الأمر فيمكن القول أن تصرف عمر قد حظي باجماع الصحابة .

---

(١٧١) أنظر إبن سعد : الطبقات الكبرى مجلد ـ ١ ـ ص . ـ ٥٠٢ ط . دار بيروت ١٩٨٠ .

(١٧٢) راجع جاك تاجر : أقباط ومسلمون ص . ـ ٣٠ .

(١٧٣) راجع تاريخ الطبري جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٥٦ فقرة ١ / ٢٦٦٤ ـ ٢٦٦٥ .

هذه الظاهرة التاريخية تكررت في عصور أخرى وبلاد مختلفة من بلاد المسلمين ، ولكنها بلغت أوجها في إبان الفتح العربي لاسبانيا (٧١١ م) . في هذا الوقت ثار اليهود في كل انحاء اسبانيا ووضعوا أنفسهم بتصرف المسلمين . ويذكر دوزي انه بعد انتصار العرب في الموقعة التي جرت قرب أسيجا Ecija ، تمكن القائد العربي خالد بن الوليد من الزحف نحو طليطلة Tolede فأرشيدونا ثم ألفيرا . لقد فتحت أرشيدونا عنوة وأوكل أمر حراستها الى حامية تألفت من يهود ومسلمين ؛ ويضيف أن اليهود خانوا نصارى طليطلة(١٧٤) .

في هذا السياق نشير الى انه منذ القرن الثاني عشر للميلاد تمتنت الروابط بين أمراء تونس والمغرب من جهة ، وبين الاوروبيين من جهة أخرى ؛ وكان من نتائج هذه العلاقة أن استخدام هؤلاء الأمراء جنوداً أوروبيين في جيوشهم ومنحوهم حق ممارسة شعائرهم النصرانية داخل الثكنات ؛ فالمأمون (ت ـ ١١٦٣ م) وهو أحد سلاطين الموحدين ، كان يستخدم عشرة آلاف جندي أوروبي في المغرب ، وقد بنى لهم كنيسة في العاصمة . وكما فعل بعض سلاطين الموحدين ، فان خلفاءهم من السلاطين المرينيين استخدموهم أيضاً الجنود الاوروبيين في جيوشهم . وقد وجه البابا إينوسيوس الرابع في العام ١٤٣٦ م إلى ملك الغرب، رسالة حاول فيها إقناعه بتخصيص كنيسة للجنود الاوروبيين(١٧٥) .

ج ـ النتائج المترتبة على مساهمة أهل الكتاب في الخدمة العسكرية :

يواجه الباحث أمرين هامين يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بموضوع المساهمة المنوه عنها وهما مسألة إعفاء أهل الكتاب الذين يؤدون

---

(١٧٤) ر . دوزي . R. Dozy تاريخ مسلمي اسبانيا Hist. des Musulmans d'Espagne جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٣٦ ـ ط . ليد ١٨٦١ ـ Leyde E. J. Brill 1861 .

(١٧٥) راجع الأمير شكيب أرسلان : شرح وتحقيق كتاب لوثروب ستودارد : حاضر العالم الإسلامي ، الترجمة العربية . ط . القاهرة ١٣٤٣ هـ = ١٩٢٤ م جزء ـ ١ ـ ص ـ ٢٥١ .

الخدمة العسكرية بملء اختيارهم من دفع الجزية ومسألة الأسر الذي ينجم عن الحرب ، أي مصير الكتابي الذي يقع في الأسر أثناء اشتراكه في القتال الى جانب المسلمين .

١ ـ الاعفاء من دفع الجزية :

من الوجهة القانونية يترتب دفع الجزية على أهل الكتاب مقابل الحماية التي يقدمها المسلمون لهم ؛ فاذا ما قام هؤلاء بالمشاركة في تأمين هذه الحماية عن طريق القيام بالخدمة العسكرية ، فإن منطق الأمور يفرض ان يعفوا من دفعها بعد إنعدام السبب . إلى أي حد طبقت هذه الفرضية في الواقع ورضي بمضمونها الحاكمون ؟

من حيث المبدأ كانت الجزية ثمن الحماية ، فإذا تعذرت هذه الحماية سقطت ، ولقد لاحظنا أن أبو عبيدة بن الجراح أعاد مال الجزية الذي أخذه من نصارى سوريا الى من دفعوه ، عندما أصبح أمر حمايتهم متعذراً ؛ فقد كتب الى كل والٍ ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها ، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج ، وأن يقولوا لهم : « إنما رددنا عليكم أموالكم لانه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم ، إن نصرنا الله عليهم »(١٧٦) .

وإذا كان الإعفاء من الجزية قد تم ضمنياً عبر هذه الرواية واستنتاجاً ؛ فانه في بعض الأحيان قد لحظ بشكل صريح ؛ ففي خطاب حبيب بن مسلمة الموجه إلى سكان تفليس نقرأ : « . . والجزية على كل أهل بيت دينار . . . وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم فغير مأخوذين بذلك ، ولا هو ناقض عهدكم ، هذا لكم وهذا عليكم شهد الله وملائكته وكفى بالله شهيداً »(١٧٧) .

منطق التاريخ في هاتين الروايتين يؤدي الى القول بأن الجزية كانت

---

(١٧٦) راجع ابو يوسف : الخراج ص . ـ ١٣٩ .

(١٧٧) راجع البلاذري ص . ـ ٢٨٤ .

تفـرض على أهل الكتـاب من أجل حمـايتهم ، أي بـدلاً عن مشـاركتهم في تأمين هذه الحماية بقتال أعداد البلاد . وانطلاقاً من هذا الاستنتـاج لا بد من إعفاء من يشارك في الدفاع عن البلاد ، من أهل الكتاب ، من دفع الجزية . لقد رأينا كيف ان الخليفة عمر بن الخطاب (رض) وافق على ذلك وصـدق تعهداً بإعفاء من يحارب الى جانب المسلمين من دفع الجزية[١٧٨] .

٢ ـ الكتابي والأسر :

ان الأسر هو إحدى نتائج الحرب . وبما أن المقاتل معرض لمثـل هذا المصير ، فقد جرت العادة أن يحرر المسلمون أسراهم عن طريق دفع المال اللازم للعدو ، وأن يؤخذ هذا المـال من بيت مال المسلمين ، واذا لم يـدفع يصبح الاسرى رقيقاً .

تجاه هذا الواقع ، مـا هو المصيـر الذي ينتـظر الكتابي الـذي يقع في الأسر أثناء مشاركته في القتال الى جانب المسلمين ؟

يبدو أن آراء الفقهاء متفقة على معاملة الكتـابي على قدم المسـاواة مع المسلم في هـذا السياق . وقـد حدث أن أحـد سـلاطين التتـار أراد تحـريـر الأسرى المسلمين مستثنياً النصارى ، فاعترض بشدة على ذلك شيخ الإسلام إبن تيمية (ت ١٣٢٨ م) وقال : إن حقوق أهل الـذمة فيمـا يختص بتحرير الاسـرى هي نفس حقـوق المسلمين ، واذا لم يحـرر أسـراهم وجب على المسلمين متابعة القتال حتى بلوغ هذا الهدف عن طريق تحريرهم[١٧٩] .

بالاضافة الى ذلك نجـد في رأي لأحد كبـار الفقهاء عـطاء ـ وقد قـدم بمنـاسبة رجـل اسره العـدو واشتـراه أحـد المسلمين ـ مـا يشيـر إلى أن على الشـاري أن يسعى للحصول على تعـويض عن الثمن الـذي دفعـه ، لانـه لا يستطيع أن يفـرض عليه الـرق . وأن الاسير الكتـابي يلقى نفس المعاملة في هذا المجال[١٨٠] . وللإمام الليث رأي مشابه يتعلق بحـال بعض أهل الـذمة

---

(١٧٨) راجع الهامش رقم ١٧٣ .

(١٧٩) انظر د . محمد فتحي عثمان : حقوق الإنسان ص . ـ ٩٧ ط . بيروت ١٩٨٢ .

(١٨٠) راجع أبو عبيد : الأموال ص . ـ ١٢٧ ـ ١٢٨ .

الـذين خـطفـوا عنـوة من قبــل العـدو ، وجــرى بـيعهـم من ثم الى بعض المسلمين ؛ فقد أفتى بأن فديتهم تدفع من بيت المال إلزاماً[١٨١] .

هذه الآراء التي تمثل موقف المسلمين الأوائل من هذا الموضوع كانت تؤخذ بعين الإعتبار عند حصول أية حالة مشابهة . ويشير الطبري الى اسـرى من أهل الذمة ، في كلامه عن احداث العام ٢٣١ للهجرة وعن عدد الأسرى المسلمين الذين حرروا في هـذا العـام عن طـريق دفـع ديتهم ؛ فيــرى أن مجمـوعهم قـد بلغ بمن معهم (من أهـل ذمتهم) ، أربعـة آلاف وستمــايـة شخص ، بينهم نســاء وأطفـال ، ومــا لا يقــل عن خمسمــايــة من أهــل الذمة[١٨٢] .

إذن يمكن القول ، بعد كل ما أوردنـا ، أن تأديـة أهل الـذمة للخـدمة العسكرية لم تكن إلزامية ولكنها أيضاً لم تكن ممنوعة[١٨٣] .

وقـد أدى القيام بهـا من قبل بعضهم الى اعـطاء هذا التنفيـذ تفسيرات قـانـونيـة مختلفـة دون أن يؤدي أي من هـذه التفسيرات إلى الإضرار بمبـدأ استمرارية عقد الذمة[١٨٤] .

---

(١٨١) نفس المرجع السابق .

(١٨٢) تاريخ الطبري جزء - ٩ - ص - ١٣٤ فقرة ٣ / ١٣٥٤ ط . رابعة القاهرة ١٩٧٩ .

(١٨٣) راجع جان سابا ص . - ٤٦ .

(١٨٤) حول هذا الموضوع راجع أبو يوسف : كتاب الخراج ص . -١٩٣ .

الباب الثاني

أهل الكتاب لا يخضعون للقانون الإسلامي

النظام الذي أقيم في القرون الأولى لظهور الإسلام يتسم بالتعددية ، سواء لجهة التشريع أم لجهة القضاء ؛ لقد استمر إعتماد هذا النظام في القرون التالية رغم العديد من الإستثناءات الهامة . وبموجب هذا النظام يعفى الكتابي بصفته عضواً في طائفة ، من الخضوع للقانون الإسلامي في أكثر الحالات ، خصوصاً عندما تنحصر علاقاته الإجتماعية والإقتصادية والسياسية ضمن نطاق طائفته ولا تتعداها . في هذه الحال لا يخضع لغير قوانين طائفته الخاصة ولأحكام عقد الذمة خارج نطاق هذه القوانين . وهذه الأحكام ليست سوى اتفاقات تعاقدية صدقتها وأبرمتها طائفته كفريق في عقد لا كقوانين صادرة عن إرادة واحدة ومفروضة على الجميع . وفوق ذلك كله فإن هذا العقد ، الصادر عن فريقين وإرادتين ، يؤلف الأساس القانوني للاستقلالية الطائفية التي ذكرنا .

لا بد من الإشارة هنا الى أن جميع الحكام المسلمين احترموا هذه الإستقلالية التي انبثق مفهومها عن مصادر الشريعة الكبرى .

انطلاقاً من هذا المفهوم ترك العرب المسلمون لشعوب البلاد المفتوحة شرائعهم وقضاتهم . وعينوا لهم حكاماً من بينهم يقومون بجباية الضرائب المفروضة وبحل النزاعات التي يمكن ان تنشأ فيما بينهم[١] .

هذا الوضع الذي استمر طويلاً ، يستمد قوته وشموله من مطابقته لمعطيات السنة الشريفة وكتاب الله عز وجل ، خصوصاً لجهة تطبيق القوانين المذهبية الخاصة ، حتى في مادة الجزاء أحياناً[٢] . من هنا نجد ان جميع الخطابات وعقود الصلح التي وجهها أو صدقها الخلفاء بعد الفتح كانت تحمل هذا الاتجاه . وبالاضافة الى كل ذلك ، نجد أيضاً أن بعض العهود التي كان يمنحها الحكام لرؤساء الطوائف من أهل الكتاب ـ إثر تلقي خبر انتخابهم أو تعيينهم من قبل طوائفهم ـ تحوي تأكيداً وضماناً لهذه الإستقلالية في الشرع والقضاء ، وقد كانت تعبر بصراحة عن الإعتراف لهم بإستقلال قضائي يسمح بتطبيق قوانينهم الخاصة .

وهكذا نقرأ في الخطاب الصادر عن السلطة الإسلامية والذي صدق تعيين أحد البطاركة من طائفة النصارى الملكية : « وليأخذهم بما يلزمهم من قوانين شرعتهم » . وفي الصلاحيات المكرسة في خطاب آخر موجه الى بطريرك اليعاقبة نقرأ : « . . ويفصل بينهم بمقتضى ما يعتقدونه في إنجيلهم ، ويمشّي أحوالهم على موجبه في تحليلهم وتحريمهم ، ويقضي بينهم بما يعتقدونه من الأحكام . . . وليتحدث في مواريثهم إذا ترافعوا إليه » . وفي خطاب آخر : « . . وليقمع غاويهم وليسمع دعاويهم »[٣] .

الإستقلال القضائي والقانوني ، الذي تكرسه تلك الخطابات ، يجد تعبيره الصحيح في الكثير من أحداث التاريخ ؛ فالإمام علي بن أبي طالب (ع) الخليفة الراشدي الرابع كتب الى محمد بن أبي بكر في

---

(١) راجع ر . دوزي : تاريخ المسلمين في اسبانيا جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣٦ ط . ليد ١٨٦١ ـ Leyde 1861 .

(٢) راجع سحنون جزء ـ ١٦ ـ ص . ـ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٣) راجع القلقشندي : صبح الأعشى جزء ـ ١١ ـ ص . ـ ٣٩٨ و ٤٠٠ .

موضوع مسلم تعاطى الزنا مع نصرانية ، طالباً ان يطبق الحد على المسلم ، وأن ترسل المرأة الزانية الى سلطات طائفتها الدينية لمحاكمتها[٤] .

هذا النوع من الوقائع التاريخية الشديدة الصلة بالإستقلال الطائفي ، أدى الى رفع الطوائف الدينية الى مرتبة الأمم في نظر بعض المؤرخين[٥] ولكن ، رغم كل ذلك ، لم يكن القانون الإسلامي ليغيب عن الحياة اليومية لأهل الكتاب ؛ فالعلاقات الإجتماعية وتداخل المصالح بين مختلف الطوائف كانت تفرض أحياناً الخضوع لأحكام القانون الإسلامي في سلبياته وإيجابياته على السواء . وواقع الأمور هذا كان يطرح بدوره مسألة الحدود التي تقف عندها صلاحية القاضي المسلم والقانون الإسلامي ، ومسألة المدى الذي يمكن أن تبلغه إستقلالية أهل الكتاب القانونية والقضائية معاً . لذلك سوف ينقسم البحث في هذا الباب الى فصلين يتوازيان مع هاتين المسألتين .

(٤) الشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ١٢٥ .
(٥) في هذا الموضوع يراجع آدممتز جزء ـ ١ ـ و أ . س . تريتون .

الحدود التي تقف عندها سلطة القانون الاسلامي

في جميع السنن الشريفة ذات العلاقة بنزاعات أهل الذمة ، يلاحظ الباحث أن القانون الخاص بكل طائفة كان يطبق في النزاعات التي تنشأ بين أتباعها في عهدي الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين ؛ وذلك عبر أحكام التوراة والإنجيل ، دون إخضاع أهل الذمة لأحكام القرآن الكريم حتى في الحالات التي يدعى القاضي المسلم فيها لفض النزاعات القائمة بينهم[٦] .

لقد ظلت سلطة القانون الطائفي مطلقة بالنسبة لهذه النزاعات ولم تتعرض للتقلص الواضح سوى في بداية العصر الأموي ، حسب ما نلاحظ في كتابات مؤرخي ذلك العصر[٧] .

مسألة سلطة القانون الإسلامي والقاضي المسلم ، فيما يرتبط بحياة أهل الكتاب وحقوقهم ومعاملاتهم ، طرحت - على ما يبدو من

---

(٦) يراجع في هذا الموضوع تفسير الطبري جزء - ١٠ - ص ٣٢٥ - ٣٢٧ - وأبو داود جزء - ٢ - ص . - ٢٣٦ .

(٧) انظر السرخسي : المبسوط جزء - ١٦ - ص . - ١٣٥ .

الوثائق التي لدينا ـ في العصر الأموي . في هذا العصر الذي تلا عصر الخلفاء الراشدين ، بدأ يظهر في كلام المؤرخين والفقهاء حديث كثير عن نزاعات أهل الذمة ، التي كانت تعرض على القضاة المسلمين لبتها في ظل أحكام القانون الإسلامي[٨] .

وأمام هذا الواقع التاريخي والقضائي ، وفي ضوء السلطات التي منحت بسخاء للقانون الإسلامي وللقاضي المسلم ، فيما يختص بالنظر في دعاوى أهل الكتاب وبتها ، هناك سؤال يطرح نفسه ويتعلق بالحدود التي يجب أن تقف عندها سلطة وصلاحية القانون الإسلامي والقاضي المسلم في هذا المضمار ؟

إن مبدأ عدم التدخل في شؤون أهل الكتاب الذي أقره الفقهاء المسلمون يشير الى هذه الحدود . وقد لجأ الفقه الإسلامي الى إقامة هذا المبدأ بالأساس في مواجهة المشاكل الكثيرة التي طرحتها مسائل الصلاحيات في هذا المجال الكبير .

القاعدة هي حسب رأي الفقهاء « تركهم وما يدينون » وهم حسب رأي أبي حنيفة مقرون على أحكامهم لا يُعترض عليهم فيها « إلا أن يرضوا بأحكامنا أي أن يترافعوا إلينا » فاذا ترافعوا إلى المسلمين حملوا على أحكام الإسلام . وهكذا يطبق عليهم القانون الإسلامي حكماً عندما يتعرضون لأحكامه اختياراً[٩] .

ولكن كيف ومتى يتعرضون لأحكام القانون الإسلامي ومن ثم لحل نزاعاتهم أمام القاضي المسلم ؟

ان الجواب على هذا السؤال يرتبط بالعلاقات التي يمكن أن يقيمها الكتابي مع اتباع الطوائف الأخرى ، وبالجرائم التي يمكن ان يرتكبها أهل الكتاب في الديار الإسلامية ، عندما تكون هذه الجرائم ذات صلة بالنظام العام الإسلامي من جهة ؛ ويرتبط من جهة أخرى باختيار اللجوء الى

---

(٨) راجع في هذا الموضوع الكندي ص . ـ ١٥١ وص . ـ ٣٩١ .
(٩) راجع الجصاص في أحكام القرآن جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٤٣٦ ط . استنبول ١٣٣٥ هـ .

القاضي المسلم لحل النزاع القائم بين فريقين من أهل الكتاب شرط ان يتم ذلك برضى الفريقين .

من هذا المنطلق نستطيع القول أن سلطة القانون والقضاء الإسلاميين على أهل الكتاب تنحصر في حالات ثلاث :

١ ـ إختلاف الدين (بين طرفي النزاع) .

٢ ـ حالة ارتكاب احدى الجرائم التي تتعلق بالنظام العام .

٣ ـ لجوء أطراف النزاع بملء اختيارهم الى القاضي المسلم للبت بدعاواهم وقبول القاضي بذلك .

ويمكن القول أنه خارج نطاق هذه الحالات الثلاثة تكون جميع دعاوى أهل الكتاب من صلاحية محاكمهم المطلقة ، التي تبت فيها حسب قوانينهم الطائفية الخاصة . ولكن مما تجدر ملاحظته أنه حتى في هذه الحالات الثلاثة ـ وهي تنشىء مبدئياً صلاحية القانون والقضاء الإسلاميين ـ فإن تطبيق القانون الإسلامي يتراجع أحياناً لصالح تطبيق قوانينهم الطائفية او بعض من أحكامها على الأقل .

من هنا فإن هذا الجزء من البحث سوف يتناول بالدرس مسألة الحالات التي يطبق فيها القانون الإسلامي على أهل الكتاب ويخضعون من ثم لسلطة القاضي المسلم ، ومسألة الاستثناءات التي تطال هذا المبدأ وتقضي بتطبيق القوانين الطائفية الخاصة ضمن الحالات المشار اليها .

المبحث الأول

خضوع أهل الذمة للقانون الاسلامي ينحصر في ثلاث حالات .

أولاً ـ حالة اختلاف أديان المتنازعين .

آ ـ أن يكون أحد اطراف النزاع مسلماً .

ان العلاقات التي تنشأ بين أهل الكتاب والمسلمين تخضع لسلطة

القانون الإسلامي . من حيث المبدأ لا تتناول صلاحية القاضي المسلم قضايا أهل الكتاب إلا عندما يكون أحد المسلمين متورطاً في النزاع المرتبط بها . وفي مثل هذه الحالات كان القاضي المسلم يفصل في النزاعات التي تنشأ بين أهل الكتاب والمسلمين . في جميع مسائل القانون المدني ومسائل القانون الجزائي حسبما يتعلق الأمر بقضية عالقة بين كتابي ومسلم او بجريمة ارتكبها مسلم ضد كتابي أو العكس ، فإن القاضي المسلم يبقى صاحب الصلاحية المطلقة وعليه ان يطبق أحكام الشرع الإسلامي على النزاع القائم . ولقد قر رأي الفقهاء بالإجماع على صلاحية القاضي والقانون الإسلاميين في هذا المجال استناداً الى المبدأ القائل : « الإسلام يعلو ولا يعلى عليه » . ويبدو أن هذا المبدأ كان في أساس الصلاحية المعطاة للقانون الإسلامي في هذه الحال ، رغم أن بعض الفقهاء يطرحون ما تشير اليه الآية الكريمة : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » . (٤ - ١٤١ قرآن كريم)[١٠] .

ب - الحالة التي يكون فيها فرقاء النزاع الكتابيون من اتباع أديان مختلفة :

عندما يكون فرقاء النزاع الكتابيون من المنتمين الى ديانات مختلفة ، تنشأ سلطة وصلاحية القاضي المسلم والقانون الإسلامي للفصل في الخلافات القائمة بينهم والقاضي ملزم هنا بالنظر في الدعاوى حتى في حال تلقي الطلب من فريق واعتراض الفريق الآخر على صلاحيته[١١] .

من هنا نجد أنه عندما ينشأ نزاع بين يهودي ونصراني فإن صلاحية القاضي المسلم تنشأ وقواعد الشرع الإسلامي هي التي تطبق[١٢] .

---

(١٠) حول هذا الموضوع يراجع الشيرازي : التنبيه جزء - ٤ - ص . - ٤٨ - وابن قدامة : المغني جزء - ٩ - ص . - ٣٥٥ . مطبعة الإمام . القاهرة - وليفي بروفنسال : تاريخ اسبانيا المسلمة جزء - ٣ - ص . - ١٢٦ ط . باريس ١٩٥٣ - وأبو الأصبغ عيسى بن سهل : وثائق مختارة من الاحكام الكبرى تحقيق . م . خلف ص - ١١ - ط . القاهرة ١٩٨٠ .

(١١) الشافعي : الأم جزء - ٣ - ص . - ٢٩٣ و رابع ص . - ١٣٠ - وعبد الكريم زيدان ص - ٥٩٦ .

(١٢) نفس المرجع السابق .

ثانياً ـ النظام العام الإسلامي وتطبيق القانون الإسلامي بإطلاق :

صلاحية القضاء الإسلامي تنبثق أحياناً عن طبيعة النزاع فيما يتعلق بقضايا أهل الكتاب من نصارى ويهود . من هنا كانت بعض الجرائم الجزائية تتسبب بالفساد في الأرض بمجرد أن ترتدي طابع الخطورة ، فتلحق الضرر بما يمكن أن نسميه اليوم النظام العام الإسلامي ، وتنشأ بذلك صلاحية القضاء الإسلامي والقانون الإسلامي . إن إقامة العدالة وادارة المحاكمات في المسائل الجزائية كما في المسائل المدنية تبقى ضمن صلاحيات الرئيس الروحي لكل طائفة بطريركاً كان أو حاخاماً ، بالقدر الذي تبتعد فيه هذه المسائل عن المس او الإضرار بالنظام العام الإسلامي . ولكن تحديد النظام العام الإسلامي أو مصالح الدولة الإسلامية ليس بالأمر الواضح في النصوص الموجودة ؛ وهذا ما يعطي لتقدير القاضي أهمية كبرى في هذا المجال ؛ ففي بعض الأحيان نرى أن الضرر الذي يلحق بالمصلحة العامة ويكاد يبلغ حد الكارثة هو الذي يقيم صلاحية القاضي المسلم ويؤكدها وفي أحيان أخرى نراه يحصل على هذه الصلاحية في ظروف أقل شأناً وخطراً ، ولا يترتب من جرائها أي خطر عام يهدد مصالح الدولة ، كما في أي حادث قتل عادي !

ويؤكد آدم متز أن صلاحية القاضي النصراني كانت في إسبانيا مطلقة في المسائل الجزائية في العصر الإسلامي ، ولكن في حالة حادث القتل كان القضاء الإسلامي هو صاحب الصلاحية[١٣] .

ثالثاً ـ صلاحية القاضي والقانون الإسلاميين الناجمة عن اختيار فريقي النزاع وقبول القاضي المسلم :

إذا اختار فريقا النزاع الذميان تقديم طلب الفصل في النزاع الى

---

(١٣) راجع تفسير الطبري جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ١٤٢ ـ وآدم متز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٧٤ وأ . ف . غوتييه : عادات وتقاليد المسلمين ص . ـ ١٠٩ ط . باريس Payot بايو ١٩٣١ .

القاضي المسلم ، فإن ذلك يمنح هـذا الأخير صـلاحية الفصـل في النزاع ، ويلزمه بتطبيق القانون الإسلامي في حال قبوله الدعوى .

وهكـذا فـإذا استثنينـا بعض الحـالات ، يبـدو مجـال تـطبيق القـانـون الإسلامي على قضايا أهل الذمة متوازياً مع صلاحيات القضاء الإسـلامي في هذا المضمار . حول هذا الموضوع يوضح الفقيه الحنفي الكاسـاني (ت ـ ٥٨٧ هـ) ان قاضي المسلمين لا يستطيع الحكم في قضايـا أهل الـذمة دون رضى فـريقي النزاع منهم ، وإلا فـإنه لا يجـوز التدخـل في شؤونهم استناداً الى قـوله تعـالى : « فإن جـاؤك فـاحكم بينهم أو أعـرض عنهم وإن تعـرض عنهم فلن يضـروك شيئـاً وان حكمت فـاحكم بينهم بـالقسط إن الله يحب المقسـطين » . (٥ ـ ٤٢ قرآن كـريم) . المرافعـة تبدو هنـا شرطـاً من أجل تمكين القـاضي من النظر في دعـوى النزاع وبتـه ، ومن ثم من أجـل تـطبيق أحكـام الشرع الإسـلامي على فريقي النـزاع . وفي حـال عـدم تحقق هـذا الشرط فإن قاضي الحق العام ملزم بـرد الدعـوى لعدم الصـلاحية ؛ وبـذلك يصبـح تطبيق القانون الإسلامي مستبعداً في هذا النزاع[١٤] . من هذا المنطلق يقر اتباع المذهب الحنفي مبدأ خضوع أهل الذمة لقـوانينهم الطائفيـة ، وفي نفس الوقت يأخذون بالرأي القائـل بأن لجـوء هؤلاء الى المحاكم الإسـلامية بملء اختيارهم يفتـرض اختيارهم الخضـوع للقوانين الإسـلامية التي تـطبقها هذه المحاكم[١٥] .

حـالات الخضوع الإختيـاري للقوانين الإسـلامية كـانت كثيرة الـظهور على أرض الواقع ، ولكن الأسباب التي دفعت بالكثيرين من أهل الـذمة الى تفضيل الخضوع لأحكام القانون الإسلامي بقيت مجهولة .

يحدثنا الكندي (ت ـ ٣٥٠ هـ) عن عدد كبير من النزاعات والدعـاوى الناتجة عنها التي كانت تقدم الى القضاة المسلمين ، وعن أن هؤلاء القضـاة

---

(١٤) راجـع الكاسـاني جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٣١١ ـ وإبن قـدامة : المغني جـزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٥٥ ـ وسحنون جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢١٩ .

(١٥) الكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣١١ .

كانوا يستقبلون المتداعين في بيوتهم بادئ ذي بدء من أجل حل نزاعاتهم ثم إنهم في مرحلة متقدمة صاروا يستقبلونهم في المساجد . وكان ابن مسروق (١٧٧ هـ - ١٨٤ هـ) أول من عمد الى هذه الطريقة . لقد كان يقبل شهادة « النصارى على النصارى واليهود على اليهود ويسأل عن عدالتهم في أهل دينهم »[١٦] متقيداً في ذلك بأحكام الشرع الإسلامي .

المبحث الثاني

الحالات التي تحد من تطبيق القانون الإسلامي في المحاكم الاسلامية .

إن مدى تطبيق أحكام القانون الإسلامي على قضايا أهل الذمة ، عندما يمثلون أمام القاضي المسلم يعود تقديره للقاضي المسلم نفسه ، المكلف بحل نزاعاتهم . ولكن هذا القاضي يعمد أحياناً الى طمس معالم هذا التطبيق بسبب بعض المعطيات القانونية أو تجاه فاعلية بعض الأسباب ، حيث يعمد الى استعمال طريقتين للوصول الى هذا الهدف ، الأولى مباشرة وتتم خلال جلسات المحاكمة والثانية غير مباشرة وتنتج عن امتناع القاضي عن السير في المحاكمة أي رفض الدعوى ؛ مما يدفع بالاطراف الى الخضوع الإلزامي لاحكام القوانين الطائفية الخاصة ولصلاحية قاضي طائفتهم .

أولاً - الطريقة المباشرة : لجوء القاضي المسلم الى تطبيق القانون الطائفي الخاص :

أثناء النظر في الدعوى كان القاضي المسلم يجد نفسه أحياناً مضطراً لتضييق نطاق سلطة القانون الإسلامي في سبيل تطبيق القانون الطائفي ، عندما يكون طرفا الدعوى أو أحدهما من أهل الذمة . ويتعلق الأمر هنا بوجه عام باستثناءات تتصل بمبدأ تطبيق القانون الإسلامي من قبل القاضي المسلم

---

(١٦) راجع الكندي : الولاة وكتاب القضاة ص - ٣٥١ و ٣٩١ .

في مسائل الزواج والارث والمهور وتجارة الخمرة والخنزير(١٧) . ففي احدى فتاويه ، يرى مالك انه في حال قيام المسلم باتلاف خمر الكتابي يتوجب على الأول تعويض هذا الأخير بدفع ثمن الخمرة ، لأنها إذا كانت محرمة على المسلم حسب الشرع الإسلامي ، فهي حلال للكتابي بموجب احكام دينه(١٨) ، وهذه الاستثناءات تظهر في حالتين مختلفتين :

آ ـ حالة اختلاف الدين :

عندما يكون بين المترافعين مسلمون وأهل ذمة ، يقوم قاضي الحق العام (القاضي المسلم)، عند النظر في الشكوى، باللجوء في بعض الأحيان الى تطبيق أحكام أهل الذمة على بعض جوانب القضية العالقة . يجري ذلك استناداً الى الحديث الشريف الذي يقضي بتركهم وما يعتقدونه صحيحاً من أحكام دينهم . وبالاضافة الى هذا فإن عقد الذمة يمنع أن يفرض عليهم من الأحكام ما لا يعتقدون صحته وصوابه(١٩) .

في هذا الاتجاه قام أبو الأصبغ عيسى بن سهل قاضي غرناطة، في اسبانيا (ت ـ ٤٨٦ م) بادراج قضية بستان اشتراه مسلم من يهوديين وتملكه لمدة عشرة أعوام ، ثم أوقفه لصالح أحفاده بعد وفاته . وبعد ثلاث عشرة سنة تقدم يهودي بالشكوى أمام القاضي زاعماً ان البستان المشار اليه قد أوقفه عماه لصالحه قبل بيعه من المسلم ؛ وتقدم بوثيقة خطية تثبت صحة الوقف المقام لصالحه ، شرط ان تنتقل ملكية البستان بعد موته إلى أحفاده . ولكن أحد عميه أصبح يمارس الوصاية على البستان بسبب صغر سنه (قاصر) .

---

(١٧) الموصللي الحنفي جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ١١١ شرح أبو دقيقة طبعة ثالثة بيروت .

(١٨) راجع الشافعي جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٢١٠ و ٢١١ و ٢٦٩ وجزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٥٧ و ٩٢ ـ وشرح الكنز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ١٦٣ ـ والكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢٥٣ و ٢٥٥ و ٢٧١ و ٣١٠ و ٣١٣ و ٣١٤ وجزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٢٣٧ و ٣٤١ ـ وتفسير الطبري جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ٢٨٩ ـ وأبو الأصبغ ص . ـ ٢٨٩ .

(١٩) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ١١١ . ط . ٣ بيروت ١٩٧٥ تحقيق الشيخ م . أبو دقيقة .

في موضوع هـذا النزاع كـان رأي الفقيه إبن العتـاب أن الوقف الـذي يقيمه أهل الذمة يخضع لأحكام قـوانين طائفيـة تختلف عن أحكام المسلمين في هذا المضمار ؛ فالمسلم لا يستطيع أن يعود عن قـراره بتخصيص الوقف إذا قـام بتصديق هـذا القرار أمـام القاضي بحضـور شهـود ؛ بينمـا يستـطيـع الواقف إذا كان من أهل الذمة أن يعود عن قراره ويبيع المال الموقوف .

وفي حيثيـات الحكم الصادر بشـأن هـذا النـزاع عن قـاضي المسلمين نجد ما يلي : « ليس على صاحب العلاقة سوى أن يطلب من أعمامـه الذين باعوا ما وقفوه سابقاً لصالحه أن يقدموا له نفقة كل ما يحتاجه ، وفقـاً لاحكام القانون العبري »[٢٠] .

ب ـ حالة كون فريقي النزاع من أهل الذمة .

في كثير من الحالات كـان تطبيق القـانون الإسـلامي على قضايـا أهل الذمة ذات الطابع الجزائي أو المدني يستبعد ليستعاض عنـه بقوانين دينهم ؛ ونذكر على سبيـل المثال روايتين جـرت أحداثهمـا في عهد الـرسول (ﷺ) وسبقت الإشـارة اليهما ومفـادهما أن الـرسول (ﷺ) حكم في قضيتين كـان أطراف النزاع فيهما من اليهود واستند في حكمه الى أحكام التوراة .

القضية الأولى تتعلق بيهوديين مارسا جريمة الزنا والثـانية بجـريمة قتـل أمة ، قام بها يهودي . ويعلق محمد حميد الله على هـاتين الروايتين بـالقول بأن على القاضي المسلم أن يطبق أحكام أهـل الذمـة الخاصـة بطائفتهم اذا جاؤوه يحتكمون اليه[٢١] .

ثانياً ـ الطريقة غير المباشرة : رفض القاضي لدعوى النزاع .

هـذا الأمر يـرتبط بحق القاضي المسلم بـأن يرفض البت في الـدعوى

(٢٠) راجع أبو الأصبغ عيسى بن سهل : مختارات من مخطوطة (الأحكام الكبرى ص . ـ ٢٦ و ٢٧) .

(٢١) راجع محمد حميد الله : مقدمة على مخطوطة ابن قيم الجوزية : أحكام أهـل الـذمـة ص . ـ ٨٩ ـ ٩٠ ط . ١٩٦١ .

استناداً الى الآية الكريمة : « **فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعـرض عنهم وإن تعـرض عنهم فلن يضـروك شيئـاً وإن حكمت فـاحكم بينهم بـالقسط إن الله يحب المقسطين** » . (٥ ـ سورة المائدة ـ ٤٢ قرآن كريم) .

يتبين من هـذه الآية ان القـاضي المسلم يمتلك صـلاحيـة استنسـابيـة عندما يتوجه اليه فريقا النزاع من أهل الذمـة لفصل نـزاعاتهم ؛ فله ان يقـل ويحكم وله أن يرفض إذا شاء . فاذا رفض هذه الصلاحيـة تتم إحالتهم على رؤسـائهم الـدينيين ليحكمـوا بينهم بمـوجب أحكـام دينهم . وحـالـة رفض الدعوى هذه تؤدي حكماً الى تنحية القانـون الإسلامي لتـطبق على الدعـوى أحكامَ أهل الـذمة الـدينية[٢٢] . ويـروى في هذا المجـال أن الإمام علي بن أبي طالب كتب ذات يوم إلى محمد بن أبي بكر ، حـول قضية مسلم ارتكب جريمة الزنا مع امرأة من أهل الذمة ، طالباً انزال عقوبة الحد بالمسلم واحالة المرأة اِلى سلطات قومها الدينية لتعاقب حسب شرائع دينها[٢٣] ؛ كما يـروي السـرخسي أن الإمام علي بن أبي طـالـب (ع) والخليفـة عمـر بن الخـطاب (رض) طلبا بمناسبة اثنين من أهل الذمة ارتكبا جريمة الزنا ، أن يرسلا الى أتباع دينهما ليحاكما وفقاً لاحكام قانونهم الديني وعاداتهم[٢٤] .

النتيجة : خضوع أهل الكتاب للقانون الإسلامي محصور بثلاث حالات :

ان خضوع غير المسلمين للقانون الإسـلامي ينحصر بحـالات ثلاث . تتميـز الحالـة الأولى بالعـلاقات التي يقيمهـا الكتـابي مـع أتبـاع الـديـانـات الأخرى ، أما الثانية فيشترط لقيامها أن يقوم الكتـابي بعمل يؤدي إلى الحـاق الضرر بالنظام العام الإسلامي ؛ والثالثة تنشأ عن إرادة فريقي النزاع بـاللجوء الى قـاضي المسلمين لفض نـزاعهم ومن ثم الخضـوع الى أحكـام الشـرع الإسـلامي . ولكنه من المفيـد أن نلاحظ أن هنـاك استثناءات كثيـرة لقاعـدة

(٢٢) راجع سحنون جزء ـ ٨ ـ ص . ـ ٣٩٠ ـ وابن قدامة : المغني جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٥٥ .
(٢٣) راجع أ . فتال ص . ـ ٣٥٠ .
(٢٤) راجع السرخسي : المبسوط جزء ـ ١٦ ـ ص . ـ ١٣٥ .

الخضـوع هـذه ، حتى في حـال تحقيق الشـروط المـطلوبـة ، لأن القـاضي المسلم يلجأ في كثير من الأحيان الى تطبيق الشـرائع الـطائفية الخـاصة دون أحكام الشرع الإسلامي عند اقتضاءالحال .

من هنا نستنتج أن باستطاعـة الكتابي الخـروج من دائرة هـذه الحالات المحصـورة اذا لم يتقدم بـدعـواه أمـام قـاضي الحق العـام (المسلم) ، أو رفض المثول أمامه وكان النزاع متعلقاً بفريقين من أهل الذمة ينتميان الى دين واحد ، وغير متصل بالنـظام العام الإسـلامي . وعندئـذ يتحرر من الخضـوع للقانون الإسلامي[٢٥] .

(٢٥) راجع تفسير الطبري جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ١٤٢ ـ وكتاب الأم جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٣٨ .

الفصل الثاني

مدى الاستقلال القانوني
الذي يتمتع به أهل الكتاب .

ان الإستقلال القانوني الذي يتمتع به أهل الكتاب في الديار الإسلامية في مسائل الزواج والإرث والملكية ومسائل النظام القضائي يستتبع عدم خضوعهم للقانون الإسلامي من جهة ويطرح مشكلة تنازع القوانين في البلد الواحد والدولة الواحدة من جهة أخرى .

ولكن سيادة القانون المذهبي الخاص ليست مطلقة لجهة أوضاع أهل الكتاب القانونية ، كما أن غياب القانون الإسلامي عن هذه الأوضاع ليس تاماً ، بحيث تستدعي بعض الحالات تطبيقه بنفس الطريقة التي يطبق فيها على المسلمين .

المبحث الأول

قوانين الأحوال الشخصية :

تندرج في هذا المبحث مسائل الزواج ، سواء كان هذا الزواج بين اثنين من أهل الذمة ، أو كان بين مسلم ونصرانية أو يهودية ، كما تندرج فيه مسائل الارث والوصية والوقف .

أولاً ـ الزواج :

لا بد من الإشارة هنا الى نوعي الزواج اللذين كان يسمح بهما لأهل الكتاب . في النوع الأول يكون الزوجان من أهل الكتاب وفي النوع الثاني يكون الزوج مسلماً والزوجة كتابية .

والاستقلالية القانونية التي ترتبط بكل من هذين النوعين ستؤلف أحد مواضيع البحث الهامة ، مع أخذ مدى الشرعية التي يمنحها القانون الإسلامي لكل من هذين النوعين ، بعين الإعتبار .

آ ـ زواج أهل الذمة :

١ ـ موقف القرآن والسنة :

ان زواج الكتابي من كتابية يخضع لاحكام دينهما ومن هنا تختلف مراسمه وشروطه عن تلك التي يفرضها الدين الإسلامي ، ولكن كل ذلك لم يمنع المسلمين من الإعتراف بشرعيته استناداً الى معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذين يقران هذه الشرعية بوضوح . ونقرأ في الآية الكريمة : « **تبت يدا أبي لهب وتب . . . وامرأته حمالة الحطب ، في جيدها حبل من مسد** » (س . المسد ، قرآن كريم) .

ان الكلمة المستعملة (امرأته) تشير الى اعتراف ضمني بشرعية الزواج . فإذا علمنا أن أبا لهب وامرأته كانا من المشركين الذين لم يعترف الإسلام بدينهم ، يظهر لنا أن شرعية الزواج المعقود بين اثنين من أهل الكتاب ـ ودينهم معترف به رسمياً في الإسلام ـ هي بالأحرى تتمتع بأفضلية معترف بها وفقاً لمنطوق الآية الكريمة .

أما موقف السنة الشريفة فانه واضح لجهة الاعتراف بشرعية الزواج المعقود بين فريقين من أهل الذمة واقرارها ؛ لأن كل ذلك يتوضح من خلال الاحداث التاريخية ، وبشكل أهم من خلال الأحكام الصادرة عن الرسول (ﷺ) استناداً الى زيجات من هذا النوع . وفي هذا المجال تجدر الإشارة الى ثلاثة حالات .

ـ زيجات المتحولين الجدد الى الإسلام :

لم يسبق أن طلب الرسول (ﷺ) الى من اعتنقوا الإسلام ، من المشركين أو من أهل الكتاب ، أن يجددوا عقود زواجهم . ومعنى ذلك في لغة القانون اعتراف ضمني بشرعية زيجاتهم السابقة . ولكنه (ﷺ) طلب الى الذين كانوا يملكون أكثر من أربع زوجات أن يختاروا أربعة من بينهن ويطلقوا الباقيات ، دون ان يقوموا بتجديد عقود زواجهم ، ويروي المؤرخون أن جيلان بن سلمة قد أسلم وله عشر زوجات وأن رجلاً من ثقيف كان يملك نفس العدد عند اعتناقه الإسلام . وقد طلب الرسول (ﷺ) من كل منهما أن يبقي على أربعة يختارهن ويطلق الباقيات . ونفس الطلب وجه إلى نوفل بن معاوية الديلمي الذي كان متزوجاً من خمس نساء .

ـ الفاصل الزمني بين اعتناق الزوجين المشركين للإسلام لم يؤثر على شرعية زواجهما :

لم يكن تحول احد الزوجين المشركين الى الإسلام ليؤثر على شرعية عقد الزواج إلغاءً أو فسخاً ولو تأخر الزوج الآخر عن القيام بذلك . وفي هذا المضمار يروي المؤرخون أن زوجتي عكرمة بن أبي جهل وصفوان بن أمية قد اعتنقتا الإسلام قبل زوجيهما بمدة ، دون أن يؤدي ذلك الى فسخ عقدي زواجهما . وفي رواية أخرى نجد أن أبو سفيان بن حرب قد اعتنق الإسلام ، بينما رفضت ذلك زوجته هند بنت عقبة . وعندما التقته بعد ذلك أمسكت بلحيته طالبة (قتل العجوز الفاسق) ! ولكنها بعد أيام من ذلك الحدث اعتنقت الإسلام وثبت الرسول (ﷺ) زواجهما دون ان يعقدا من جديد[26] .

---

(٢٦) راجع مسند عبد الله بن عمر ص . ـ ٣٧ ط . دار النفائس ١٩٧٣ . ـ والشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٢٦٥ وجزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٤٤ و ٤٩ ـ ط . مكتبة الكليات تصحيح م . ز . نجار . القاهرة . ـ وإبن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٤ .

ـ مسألة شرعية عقود زواج غير المسلمين في الاحكام الصادرة عن الرسول ﷺ ؟

إذا كان تعريف جريمة الزنى يرتكز إلى كونه علاقة جسدية جنسية بين رجل وامرأة متزوجين تقوم بينهما خارج نطاق زواج كل منهما ، فإن اعتماد الإسلام لهذا التعريف لا يستقيم بدون الاعتراف بشرعية عقدي الزواج المختلفين اللذين انتهكت حرمة بنودهما . وعلى هذا الأساس قضى رسول الله (ﷺ) برجم يهوديين لارتكابهما جريمة الزنا ، فبرهن ذلك عن اعترافه بشرعية زواجهما السابق على الزنا ، ودون ذلك يستحيل استجماع الفعل لعناصر جريمة الزنا ، وبالتالي فرض عقوبة الرجم ؟[٢٧]

نستنتج من كل ذلك أن القرآن الكريم والسنة الشريفة قد أقرا شرعية عقود زواج غير المسلمين التي تمت في ظل قواعد وشكليات قوانينهم الخاصة .

٢ ـ آراء الفقهاء .

هنا لا بد من الإشارة الى التباين الذي تتسم به بعض من آراء الفقهاء في هذا الموضوع . وهي تختلف بين الاقرار بشرعية جميع عقود الزواج المعقودة بين أهل الذمة ، شرط أن تكون قد تمت وفق أحكام قوانينهم الخاصة ، وبين الرفض المطلق لجميع هذه العقود المنبرمة بين فريقين من أهل الذمة . وقد أدى هذا الوضع الى ظهور ثلاثة نظريات هي التالية :

النظرية الأولى ـ الاعتراف بشرعية جميع غقود زواج أهل الذمة .

هذه النظرية التي اعتنقها أتباع المذهب الحنفي ، تقر شرعية كاملة للعقود المذكورة ، حتى لتلك التي يمنع القانون الإسلامي قيامها منعاً باتاً بين المسلمين . ويشترط للسماح بها أن تتوافق مع أحكام قوانين أهل الذمة .

---

(٢٧) راجع أبو داود : سنن المصطفى جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

ومن هذا المنطلق يصبح عقد الزواج الذي يتم بين ذميين دون حضور الشاهدين - اللذين تفرض حضورهما الشريعة الإسلامية - شرعياً وكذلك العقد الذي يتم قبل انتهاء عدة المرأة ؛ وفوق ذلك يعترف المذهب الحنفي بصحة عقد الزواج القائم بين ذميين تربط بينهما قرابة مانعة من الزواج حسب الشرع الإسلامي - كالزواج من أخت أو زوجة أو حماة الخ . . .-شرط أن تقر الزواج المذكور قوانين المذهب الذي ينتمي إليه الزوجان من أهل الذمة .

في هذا المجال يرى أبو حنيفة أنه يتوجب على القاضي المسلم إقرار شرعية الزواج المشار إليه عبر تطبيق أحكام القوانين الطائفية الخاصة التي يخضع لها هذا النوع من الزواج[٢٨] . ويبدو أن هذا الرأي قد استند الى وقائع سبقت ظهوره ، حيث روي عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى الحسن البصري قائلاً : « ما بال من مضى من الأئمة قبلنا أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات ؟ » وذكر أشياء من أمرهم قد سماها - قال : فكتب اليه الحسن : « أما بعد ، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع والسلام »[٢٩] .

النظرية الثانية : شرعية تستثني بعض العقود .

يرى إبن قدامة والشافعي ان عقود زواج أهل الذمة تستمر ويعترف بها عند اعتناقهم الإسلام ، وأيضاً عندما يتقدمون بنزاعاتهم أمام القاضي المسلم من أجل فض هذه النزاعات ، شرط أن تكون الزوجة في حالة قانونية تسمح لها باعادة عقد زواجها من جديد مع زوجها الأول . وفي حال وجود عيب يمنع من تجديد الزواج فان الزواج الأول يلغى ، كما في حال زواج الأقارب الاقربين (الزواج من أخت أو حماة) .

---

(٢٨) راجع الكاساني : جزء - ٢ - ص . - ٢٥٥ و ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ويراجع المغني : جزء - ٧ - ص . - ٧٤ - ٧٥ - والعيني : شرح الكنز جزء - ١ - صفحة ١٦٣ مطبعة وادي النيل - القاهرة ١٢٩٩ هـ . - وعبد السلام مدكور : القضاء في الإسلام ص . - ١٢٧ - والأم جزء - ٥ - ص - ٥٦ .

(٢٩) راجع أبو عبيد : الأموال ص . - ٣٦ - فقرة - ٩١ - والشافعي : الأم جزء - ٥ - ص . - ٧ .

النظرية الثالثة : الاعتراض على شرعية العقد أو التغاضي عن اللا شرعية :

بعض الفقهاء اعترضوا على شرعيـة عقود زواج اهـل الذمـة ، ورأو انه يتوجب على القاضي المسلم ان يطبق أحكام الشرع الإسلامي عنـدما يتقـدم منه الفريقان لفض نزاعاتهم .

الفقيه المشهور زفـر يجزم بـأن كل عقـد زواج غير شـرعي بين زوجين مسلمين ، هو أيضاً غير شرعي بين زوجين من أهل الذمـة ؛ وبأنـه يجب في هـذه الحال التفـريق بين الزوجين ، مسلمين كـانا أو من أهـل الـذمـة[٣٠] . ولكن الامام مالك يدفع بهذا الرأي الى مدى أبعد حين يرفض شـرعية عقـود زواج أهل الذمة جميعاً ، ويرى أنها عبارة عن علاقـات جنسية غيـر مشروعـة يتسامح الإسـلام بالاغضـاء عنها[٣١] . وهـذا التسامـح يبدو - في نـظر بعض الفقهاء - مفروضاً على المسلمين من قبل الشريعة السمحاء : « لقد أمـرنا أن نتركهم وما يدينون » . هذا ما يقره أبو يوسف والشافعي[٣٢] .

ولكن التسامح المنوه عنه لا يفسر بطريقـة تؤدي الى تطبيق أحكـام غير اسلامية عنـدما تعرض قضاياهم على القاضي المسلم، بـل إلى تركهم ومـا يـدينون ؛ أي عـدم التدخـل في شؤونهم إذا لم يلجـأوا الى تحكيم القضـاء الإسلامي ؛ وعند حصول العكس ، وحتى اذا تقدم أحد فريقي عقد الزواج من القاضي بطلب فض نزاعه مع الآخر، يصبح تطبيق أحكـام الشرع الإسـلامي أمراً متوجباً على القاضي المسلم[٣٣] .

هنا لا بد من التساؤل عما اذا كانت سنة الـرسول - في إقـرارها لعقـود

---

(٣٠) راجع هامش رقم ٢٨ .

(٣١) راجع أ . فتال : ص . - ١٢٨ وشرح الكنز جزء - ١ - ص . - ١٦٣ .

(٣٢) راجع هامش رقم ٢٨ .

(٣٣) راجع محمد سلام مدكـور : القضاء في الإسـلام . دار النهضة العـربية . القـاهرة ص . - ١٢٧ - ويراجع : الشافعي : الأم جزء - ٥ - ص . - ٥٦ ط . مكتبة الكليات . القاهرة .

زواج المشركين المقامة قبل الاسلام ـ تتوافق مع هذا الرأي الذي يلغي شرعية جميع عقود الزواج التي يقيمها أهل الذمة ؟

مهما كان من أمر هذه النظرية ، فان العديد من الآراء الفقهية التي أقرت بما يشبه الاجماع ، كما رأينا، تقول بشرعية هذه العقود. من هذا المنطلق نلاحظ أن الشرع الاسلامي يحظر على الزوج الذي طلق زوجته ثلاث مرات أن يعقد معها زواجاً رابعاً إلا بعد أن تعقد زواجها على رجل آخر ويتم الدخول عليها ؛ ثم تنفصل عنه بالطلاق ؛ وعندئذ فقط يجوز لزوجها السابق ان يعقد معها زواجاً جديداً . فاذا كانت هذه الزوجة من أهل الذمة وكان زواجها الرابع مع رجل من أتباع دينها، فإن زوجها السابق يستطيع ـ بعد انفصالها عن الزوج الذمي بالطلاق ـ أن يعقد معها زواجاً جديداً . من هنا يتضح أن الزواج الرابع الذي قام بينها وبين رجل من أهل الذمة في ظل أحكام دينه ، هو زواج شرعي ـ حسب أحكام الاسلام ـ وإلا لكان الزواج الخامس والأخير الذي اعادها الى أحضان الزوج الأول ، غير شرعي ، ولما أمكن عقدة حسب أحكام الشرع الإسلامي(٣٤) .

ب ـ عقود الزواج المختلط :

عقود الزواج المختلط هي التي تقوم بين رجل مسلم وامرأة من أهل الذمة فقط ، لأن تلك التي تقوم بين المرأة المسلمة والرجل من أهل الذمة هي غير شرعية ومحرمة في نظر الإسلام .

١ ـ موقف القرآن الكريم والسنة الشريفة :

ـ القرآن وموقف إيجابي :

القرآن الكريم يحسم المسألة عبر عدة آيات أوضحها الآية : « **اليَومَ أُحِلَّ لكُمُ الطَّيِّبَـٰتُ . . . والمُحصَنَـٰتُ من المؤمِنَـٰت والمُحَصنَـٰتُ مِنَ الـذِينَ أوتُـوا الكِتَـٰبَ من قبلِكم إذا آتَيتمـوهُنَّ أُجُـورَهُنَّ محصِنِينَ غَيـرَ مُسَـٰفحين ولا**

---

(٣٤) يراجع الشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٢٧٢ وجزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٨ ـ والقيرواني : الرسالة ص . ـ ١٨٠ .

مُتَّخِذِي أَخدَانٍ . . » (س المائدة ـ ٥ ـ) ان فحوى هذه الآية لا يخفى على أحـد من حيث شرعيـة الزواج من نسـاء أهل الكتـاب فهي تجيز الـزواج من يهودية أو نصرانية ، ذمية كانت أم حربية (من خارج البلاد الإسـلامية) . لا يفرق في ذلك بين جميع المذاهب اليهودية والنصـرانية . هـذا هو رأي عـدد كبير من الفقهاء القدامى والمحـدثين كما يقول الطبري (ت ٣١٠ هـ)[٣٥] .

ـ الاعتـراض على شـرعيـة الـزواج المختلط استنـاداً إلى آيـات مختلفة :

الحكم الذي تحمله إحدى الآيات القرآنية الأخـرى أثـار الـشكـوك في نفـوس بعض الفقهاء الآخـرين : « ولا تنكحوا المشـركات حتى يؤمن ولأمـة مؤمنة خير من مشركة ولـو أعجبتكم) . (س. البقرة ـ ٢٢١ قـرآن كريم) . ولكن رأيين مخالفين يبرزان في هذا السياق ويساهمان في تبديد الشك الذي أثارته هذه الآية . ويستند الأول إلى أن عبارتي : (مشـركين ومشركـات) لا تشملان أهل الكتاب فيما تشيـران إليه ؛ والـدليل على ذلـك يأتي في سـورة أخرى تميز بين أهـل الكتاب والمشـركين : « ما يـود الـذين كفـروا من أهـل الكتاب ولا المشركين أن يُنزَّلَ عليكم من خيـر من ربكم » (س البقرة ـ ١٠٥ قرآن كريم) .

أمـا الرأي الثـاني ، وهو الأقـرب الى الواقـع فيقوم على أنـه في حـال اعتبرنا أهل الكتاب من المشـركين الذين أشـارت اليهم الآية (س. البقـرة ـ ٢٢١) المنوه عنها ، والتي تحرم على المسلم الزواج من مشركة ، فـان هذه الآية قد نزلت قبل الآية التي تجيز زواج المسلم من يهودية أو نصرانية حرة ، ولذلك فانها لا يمكن أن تنسخ بآية نزلت قبلها .

ومهمـا يكن من أمر فـان التذرع بـالآية الكـريمة (٢ ـ ٢٢١) المشـار اليها من أجل تحريم الزواج المختلط المنوه عنه ، هو في حقيقته إفراغ للآية الكريمة (س. المائدة ـ ٥ قرآن كريم) من مضمونها الذي يظهر بوضوح تام

---

(٣٥) تفسير الطبري الجزء التاسع ص . ـ ٥٨٧ ط . دار المعارف . القاهرة . الطبعة الرابعة .

حق المسلم في الزواج من نصرانية أو يهودية ؛ لذلك كان إجماع الفقهاء يسير في اتجاه مفاده أن نص الآية (٥ ـ ٥ قرآن كريم) قد استثنى النصرانيات واليهوديات من أحكام النص العام الوارد سابقاً في الآية المشار اليها التي تمنع زواج المسلم من مشركة .

هذا النوع من الزواج لا يثير أي اعتراض (يجعله مكروها) في نظر المدرستين الحنفية والحنبلية(٣٦) .

أما الفقيه إبن عباس ، فانه يرى أن تؤخذ بعين الاعتبار الآية الواردة في سورة التوبة : «**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخِرِ ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**» (س. التوبة ٢٩ قرآن كريم) ويرى أن هذه الآية تجيز الزواج من الكتابية التي يدفع قومها الجزية ، أما نساء الذين لا يدفعونها فهن محرمات على المسلمين(٣٧) .

ولا بد من الإشارة أخيراً الى أن أكثرية آراء الفقهاء الساحقة تجمع على تفسير يتيح للمسلم الزواج من امرأة نصرانية أو يهودية حرة ، ذمية كانت أم حربية .

ـ موقف السنة الشريفة :

سوف نعمد الى استقراء إجماع الصحابة من أجل استجلاء موقف السنة الشريفة من شرعية الزواج المختلط بين المسلم من جهة والكتابية من جهة أخرى ؛ وذلك عبر وقائع وأحداث وتصرفات لم تواجه اعتراضاً من أي من صحابة الرسول (ﷺ) ـ باعتبارهم الشاهد الحي على حياة الرسول (ﷺ) وعلى افكاره وتصرفاته ـ ، وهذا الاجماع الناجم عن القبول الضمني اعتبره الفقهاء المتأخرون يعبر الى حد كبير عن موقف الرسول (ﷺ) من تلك الوقائع والتصرفات والأحداث .

---

(٣٦) راجع المغني جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٥٢ مطبعة إمام . القاهرة .

(٣٧) المرجع السابق .

من هـذا المنـطلق أثـار الكثيـرون من الفقهـاء مسـألــة زواج الخليفـة الراشدي الثالث عثمان بن عفان من النصرانيـة نائلة الكلبيـة ، بالاضـافة الى زوجـاته ، وزواج الصحـابي طلحة بن عبيـد الله من يهوديـة من دمشق . ولم يعترض أحد من الصحـابة على تصـرف عثمان أو طلحـة[٣٨] . وقد جـاء في رواية أخرى ما يفيد أن هذه الوقائع قد أخذت شكـل السنة ومفعـولها ، كمـا يظهر من كلام الإمام أبو جعفر الذي تذرع بها أو ببعضها كشاهد على مشروعية الزواج المختلط ؛ فقد أورد محمد بن مسلم أنه سأل الإمام أبو جعفر إذا كان زواج المسلم من يهودية أو نصرانية جائزاً ؛ فكان جوابه إيجابياً ، موضحاً أن طلحة بن عبيد الله تزوج من يهودية في حياة الرسول (ﷺ)[٣٩] .

ومن المفيد هنا أن نذكر أن الصحـابي حذيفـة بن اليمان قـد تزوج من يهودية[٤٠] .

يتبين مما أوردنا أن موقف القرآن الكريم والسنة الشـريفة كـان إيجابيـاً لجهة هذا النوع من الزواج .

٢ ـ آراء الفقهاء :

ـ الشرعية المبدأية

منذ بداية ظهور الدعوة الى الإسلام ، كان زواج المسلم من امرأة تعود في عقيدتها الى كتاب منزل، مسمـوحاً بـه . وذلك يعني أنـه كان بـاستطاعتـه الـزواج من نصرانيـة أو يهوديـة دون أن تضطر هـذه الى تغيير دينهـا ودخـول الإسلام . وليس من خلاف بين الفقهـاء حول مـوضوع الـزواج من امرأة من

---

(٣٨) راجـع الأب لامنس : معاويـة ص . ـ ٢٩٣ رواه غولـدزيهر في كتـابه : العقيـدة والشريعـة ص . ـ ٢٣٤ ـ وراجع د . عبد الكريم زيدان ص . ـ ٣٤٢ .

(٣٩) يراجع محمد صادق الحسيني الـروحاني : فقـه الصادق في شـرح التبصرة لـلإمام المحقق الحلي مجلد ـ ١٧ ـ ص . ـ ٣١٧ و ٣٢٢ طبعة قم ١٣٨٩ للهجرة .

(٤٠) راجع السرخسي : المبسوط جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٢١٠ ط . دار المعرفة بيروت .

أتباع أحد الأديان المنزلة شرط أن تكون حرة . كما لم يحدث أن اعترض أحد من صحابة رسول الله (ﷺ) على هذا المبدأ أو أدانه[٤١] .

لقد اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على القبول بشرعية هذا الزواج مع بعض التفاصيل .

ـ جدال حول التفاصيل .

بعد العديد من المجادلات حول موضوع الزواج المختلط ، أدانت المدرستان الشافعية والمالكية هذا النوع من الزواج من الوجهة الاخلاقية فحسب ؛ ولكن اتباع المذهب المالكي كانوا يظهرون بمظهر المتردد عندما يتعلق الأمر بامرأة كتابية ممن يدفع قومها الضريبة ، يهودية كانت أم نصرانية ؛ حتى اذا تعلق الأمر بامرأة من سكان دار الحرب فان الاعتراض يصبح شديداً والزواج مكروهاً . أما أسباب هذا الموقف الذي تفردت به المدرستان المذكورتان فيسهل التكهن بها : إن اتباعهما يخشون التأثير الكبير الذي يمكن ان يتعرض له الأولاد من أمهما غير المسلمة . وهكذا يركز أتباع المذهب المالكي على التأثير السيئ الذي تمارسه زوجة تتعاطى شرب الخمرة وأكل لحم الخنزير والذهاب الى الكنيسة دون وازع .

أما أتباع المذهب الشافعي فيشيرون أكثر إلى الخطر الاخلاقي الذي يمكن ان يلحقه بالزوج لجهة مبادئ الدين ، اغراء تمارسه زوجة جميلة لا تشاركه إيمانه بالإسلام[٤٢] .

---

(٤١) لينان دو بلفوند Linant De Bellefonds • Y ـ كتاب القانون الإسلامي المقارن ، الزواج وفسخ الزواج le mariage et la dissolution du mariage ص . ـ ١٢٣ ط . باريس ولاهاي ط . ـ Mouton et CO ـ ومحمد سلام مدكور : الإسلام والعائلة والمجتمع ص . ـ ٧٢ ط . القاهرة ١٩٦٨ .

(٤٢) يراجع دوبلفوند ص . ـ ١٢٣ ـ نفس الموضوع ـ ويراجع ايضاً شرح القرشي (ت ١١٠١ هـ) جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٢٢٦ ط . بولاق القاهرة ١٣١٧ هـ ـ وتفسير الطبري جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٥٨٧ ط . دار المعارف . القاهرة .

وقد اتبع فقهاء المذهب الزيدي رأياً مشابهاً في مرحلة أولى ، ثم الغوه عندما حرموا هذا النوع من الزواج في مرحلة ثانية[٤٣] .

ـ اختلاف الفقهاء الشيعة حول الموضوع : ورأي إيجابي :

لقد اختلف فقهاء الشيعة الإمامية حول هذا الموضوع ؛ فأما الذين حرموا الزواج المختلط فاستندوا في هذا السبيل الى الآية المشار اليها أعلاه ، التي تحرم الزواج من « المشركات » (س. البقرة ٢٢١ قرآن كريم) . وقد جرت مناقشة ما تشير اليه سابقاً ؛ ولكن الرأي المتوافق مع شرعية هذا الزواج يتغلب عند الشيعة الإمامية ، فنقرأ في « سفينة النجاة » ما يشير الى أن الزواج المعقود مع امرأة نصرانية أو يهودية هو زواج شرعي ، إذ انه عند تحول الزوج النصراني أو اليهودي الى الإسلام ـ قبل أو بعد الدخول بزوجته النصرانية أو اليهودية ـ فإن شرعية زواجهما تستمر[٤٤] ومهما يكن من أمر فإن رأي الإمام المحقق الحلي ، الرافض لهذا النوع من الزواج ، يبدو على شيء من التردد عند ما يسمح به في حالة الزواج المؤقت (المتعة) ، فهو يرى أن شرعية زواج المسلم من امرأة من أهل الذمة أمر يثير الجدل والإعتراض الشديد ، ولكن التقليد الشرعي المعمول به ـ في نظره ـ يفرض علينا قبول صحة مثل هذا الزواج عندما يعقد بشكل مؤقت (متعة)[٤٥] .

أما الرأي الذي يقضي بصحة وشرعية هذا النوع من عقود الزواج ـ الزواج المختلط ـ بصورة مطلقة فينسب الى عدد من كبار الفقهاء الإمامية ، وأبرزهم الصدوقان ، وإبن عقيل وصاحب الجواهر . ولا بد من الإشارة هنا إلى روايتين يبدو أنه كان لهما التأثير الكبير على رأيّ هؤلاء الفقهاء من الشيعة الإمامية ، فقد روى سماعة بن مهران عن الإمام الصادق (ع) (ت ٧٦٥ م) فقال : « سألته عن اليهودية او النصرانية أيتزوجها الرجل على

---

(٤٣) القاضي شرف الدين الهيني اليماني (ت ١٢٢١ هـ) جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٦٢ ـ ٦٣ مطبعة السعدى القاهرة ١٣٤٧ هـ .

(٤٤) د . عبد الكريم زيدان ص . ـ ٣٤٤ ـ ويراجع الإمام المرتضى : الانتصار ، ذكره غولدزيهر ص . ـ ٣٩٢ (الترجمة العربية) .

(٤٥) الإمام نجم الدين أبو القاسم جعفر بن علي الحلي فقرة رقم ٢٥٥ ـ ٢٥٦ مذكور سابقاً

المسلمة قال (ع) : لا ، ويتزوج المسلمة على اليهودية والنصرانية » (الوسائل باب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر ، حديث للحر العاملي) . أما الرواية الثانية فتدور حول ما جاء على لسان محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر (ع) ، قال سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال (ع) : لا بأس ، أما علمت انها كانت تحت طلحة بن عبيد الله يهودية على عهد النبي (ﷺ)[٤٦] .

شروط صحة عقد الزواج المختلط :

ان صحة عقد الزواج المختلط تفترض وجود الولي وإقامة الصداق الذي يدفعه الزوج وحضور شاهدين عدلين يتمتعان بسمعة جيدة . هذه الشروط الثلاثة تبدو ضرورية لانبرام عقد الزواج ، فإذا لم يطلب الزوج والوالي حضور الشاهدين عند اقامة العقد ، فإن الزوج لا يتمكن من الدخول بالزوجة قبل اتمام هذا الأمر الشكلي[٤٧] . وفقاً لمقتضى الشرع الإسلامي .

ومن مفهوم هذا الشرط الأخير يطرح السؤال حول : صفة الشاهدين المذكورين وهل من المفروض ان يكونا مسلمين حتى يصح العقد ؟

يختلف الاجتهاد ويتباين حول هذه النقطة بالذات ، فبينما نجد اصحاب المذهبين الحنبلي والشافعي يشترطون لصحة العقد أن يكون الشاهدان مسلمين ، وبدون ذلك تلغى شرعية العقد ، فان إمام المذهب الحنفي وتلميذه أبو يوسف يقران بشرعية صفة الشاهدين الذميين في هذا النوع من الزواج ، خلافاً لرأي زفر والشافعي اللذين يرفضان هذه الصفة استناداً الى حديث الرسول (ﷺ) الذي يشترط العدالة والإستقامة في الشاهدين . والفقيهان الأخيران يريان أنه يقصد بالعدالة عدالة الدين وليس عدالة شخصي الشاهدين[٤٨] .

---

(٤٦) محمد صادق الحسيني : فقه الصادق في شرح التبصرة للامام المحقق الحلي جزء - ١٧ - ص . - ٣١٧ و ٣٢٢ . طبعة ثانية مطبعة المهراستوار قم ١٣٨٩ هـ .

(٤٧) راجع القيرواني : الرسالة ص . - ٧٢ .

(٤٨) راجع الكاساني : بدائع الصنائع جزء - ٢ - ص . - ٢٥٣ .

٣ - حقوق الزوجة الذمية ، شاهد على حرية المعتقد :

إذا كانت الأكثرية المطلقة الساحقة من الفقهاء تقر شرعية الزواج المختلط بين المسلم والمرأة الذمية ، فما هي الحقوق التي يعترف لهذه الزوجة بها ، نصرانية كانت أم يهودية تجاه زوجها المسلم ؟

جميع الذين يقرون هذا النوع من الزواج يؤكدون على تمتع الزوجة تلك بجميع الحقوق التي تتمتع بها الزوجة المسلمة ، مع حقها بالبقاء على دينها وبتطبيق شرائع ذلك الدين .

أبو حنيفة ومالك يريان أن الزوج المسلم لا يستطيع منع زوجته الذمية من التردد الى أماكن العبادة الخاصة بأهل دينها ، كما انه لا يستطيع منعها من أكل لحم الخنزير وشرب الخمرة ولا يستطيع إكراهها على الاغتسال من العادة الشهرية(٤٩) .

وفي رأي مختلف آخر يرى الإمام مالك أن للمسلم الحق في ان يكره زوجته النصرانية أو اليهودية على الاغتسال ، عندما تكون في حالة يمتنع عليه فيها مباشرة الجنس معها ، بسبب انعدام الطهارة الذي ينتج عن العادة الشهرية ؛ ولكنه لا يستطيع اكراهها على الاغتسال بعد كل مباشرة جنسية ، لأن ذلك لا يمنع عليه شرعاً مباشرة الجنس من جديد(٥٠) .

أما الشافعي فانه في أحد آرائه يقر بحق الزوج المسلم بمنع زوجته غير المسلمة من الذهاب الى أماكن عبادة أهل دينها ، ومن شرب الخمرة ومن أكل لحم الخنزير وحتى من الخروج في أيام أعيادهم ، ونراه يعلل منعها من ارتياد أماكن العبادة الخاصة بدينها بالقياس على حق المسلم بمنع زوجته المسلمة من الذهاب الى المسجد(٥١) .

---

(٤٩) شيخ نظام وآخرون : الفتاوى الهندية جزء - ٢ - ص . - ٢٥٢ - والكاساني جزء - ٢ - ص . - ٣١١ - إبن قدامة : المغني جزء - ٩ - ص . - ٣٥٨ - مطبعة الإمام . القاهرة . - فهمي هويدي - مقال في مجلة العربي الكويتية ص . - ٤١ - أيار - ١٩٨١ . الكويت .

(٥٠) الشافعي : الأم جزء - ٤ - ص . - ٢٦ . مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة . تحقيق م . ز . النجار - سحنون : المدونة جزء - ١ - ص . - ٣٧ .

(٥١) الشافعي : الأم جزء - ٥ - ص . - ٨ .

ولكن هذه الممنوعات لم يكن لها في مجال التطبيق سوى حيز ضئيل سوف يظهر بوضوح فيما سنعرض له في الصفحات التالية .

المبدأ إذن ينطلق من أن الزوجة النصرانية أو اليهودية تتمتع تجاه زوجها المسلم بنفس الحقوق التي تتمتع بها الزوجة المسلمة تجاه زوجها المسلم خصوصاً في حالة تعدد الزوجات[٥٢] . وعلى الزوج المسلم (في رأي الفقيه إبن قدامة) أن يخصص ليلة واحدة للزوجة الأمة ، وليلتين للزوجة الحرة حتى ولو كانت هذه الأخيرة نصرانية أو يهودية ، ولكنه ليس ملزماً في نظر هذا الفقيه بان يكون له علاقات جنسية متساوية مع جميع زوجاته[٥٣] .

٤ ـ تأثير عقود الزواج المختلط ونتائجه .

كان لدخول المرأة اليهودية والنصرانية الى بيوت المسلمين عن طريق الزواج ، ولحرية المعتقد التي تمتعت بها بعد الزواج ، الكثير من التأثير والنتائج التي جاءت في صالح الأوضاع القانونية لجميع أهل الكتاب .

يمكن ان نتصور التأثير الكبير الذي مارسته أولئك النسوة من الزوجات اللاتي تسربن الى بلاط الخلفاء كزوجات لهم أو لرجال حاشيتهم أو اللاتي أصبحن أمهات لأبناء الخلفاء والأمراء !

هذا التأثير الكبير جاء غالباً في صالح أهل الكتاب من أتباع دين الزوجات المذكورات ، اللواتي أقر لهن حق البقاء على دينهن ، واعترف لهن منذ القرن الأول للهجرة باستقلالية هامة . ومن هذا المنطلق تبدو الشواهد التاريخية متعددة . وسنأتي على بعضها .

ـ موقف الخليفة عمر بن الخطاب .

كان هذا الخليفة الراشدي أول من تبين ملامح هذا التأثير الهام . وقد

---

(٥٢) الامام شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ص . ـ ٤٦ ط . القاهرة ١٩٨٠ ـ والشافعي : الأم جزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٨ ـ .

(٥٣) هنري لاوست Henri Laoust ملخص آراء ابن قدامة الفقهية Le Précis De Droit D'ibn Kuddama ص . ـ ١٩٣ ط . بيروت ١٩٥٠ .

أخـذ بعين الإعتبار مصلحـة المرأة المسلمـة عندمـا أنب بشدة وحزم أولئـك المسلمين من المهاجرين والأنصار الذين سارعوا بكثرة ملفتة الى الـزواج من نسـاء سكـان سـواد العـراق فـور الفتـح أي من النصـرانيـات واليهـوديـات بينهن[٥٤] . وقد بعث ذات يوم لحذيفة بن اليمان بعدما ولاه على المدائن ، حاثاً إياه على الطلاق : « بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتـاب فطلقهـا » فكتب إليه : « حتى تخبـرني أحـلال أم حـرام ومـا أردت بذلك ! » فكتب عمر : « لا بل حلال ولكن في نساء الاعـاجم خلابـة ، فإن أقبلتم عليهن ، غلبنكم على نسـائكم . » فقـال : الآن ، فـطلقهـا . وتبقى رغم ذلـك حقيقة أن الـزواج المختلط بين المسلمين ونساء أهـل الكتاب قـد تزايد ، وشاع كثيراً خلال القرن الأول للهجرة . ويحدثنا المؤرخون أن كثيـراً من المهاجرين والأنصار تزوجوا من يهوديات ونصرانيات من أهل السـواد في العراق بعد الفتح مباشرة[٥٥] .

ـ دخول المرأة الذمية إلى قصور الحاكمين وتأثيرها :

كان للمرأة الذمية المتمسكة بدينها ، بعد زواجهـا من مسلم ، تأثيـرها الإجتماعي الكبير ، وقد بلغ هذا التأثير ذروته بدخولها قصور الخلفاء والأمراء والنبـلاء ، مع احتفـاظها بحقهـا في إستقلاليتهـا الـدينيـة . وكـانت الفتيـات الروميـات من أحب النسـاء الى المسلمين ، لمـا اتسمن بـه في الغـالـب من الصبـاحة ، والحـذق في الخدمـة والعمل اليـدوي . وكـان بعضهن يتمسكن بنصرانيتهن أشد التمسك حتى في قصور الخلافة ؛ ويأبين أتباع أزواجهن في اعتناق الإسلام . وكـان من أولاد الخلفاء والأمـراء والأشراف الـذين اشتهروا بـأمهاتهن المسيحيـات ، مسلمة بن عبـد الملك فيما حكـاه إبن عسـاكـر في ترجمته ، والعبـاس بن الوليـد بن عبد الملك ، وعبـد الله بن الوليـد بن عبد الملك ، ويـزيـد بن أسيـد وعبـدة بن عبـد الـرحمن السلمي وأبـو الأعـور

---

(٥٤) الطبري : تـاريخ فقـرة ١ / ٢٣٧٥ ص . ـ ٥٨٨ جـزء ـ ٣ ـ ط . رابعة . دار المعـارف مصر .

(٥٥) نفس المرجع فقرة ١ / ٢٣٧٤ .

السلمي ، وحنظلة بن صفوان الكلبي أحد قواد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك[٥٦] .

وتحت عنوان النبلاء من أبناء النصرانيات يذكر إبن رسته (ت - ٣٦٠ هـ) اسماء : الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي ، وخالد بن عبد الله بن يحيى القسري والي العراق في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ، وعبيد بن عبد الرحمن السلمي وعبد الله بن الوليد بن عبد الملك وحنظلة بن صفوان الكلبي أحد قادة جيش الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك[٥٧] .

- دلائل الممارسة المستمرة للشعائر والتأثير الإجتماعي المتصاعد .

بعض الوقائع التاريخية تؤلف الشاهد القاطع على حرية لا متناهية أعطيت للزوجات غير المسلمات في ممارسة شعائر دينهن . وعلى سبيل المثال نذكر أن أم حنظلة بن صفوان القائد الأموي المشار اليه ، كانت على قدر من حب الظهور سواء في ذلك لجهة دينها وجمالها . قيل خرجت مرة من الكنيسة و معها جواريها ، ومرت بابنها حنظلة ومعه أعراب له من كلب . فقال اعرابي منهم : إن عجلتكم هذه لصبيحة . أما لهذه من فتيانكم أحد ؟ فقال له حنظلة : أجمِل يرحمك الله ، فانها أم بعض جلسائك ![٥٨] .

وثمة واقعة تاريخية أخرى ربما كانت أشد تعبيراً فيما يتعلق بالتأثير النفسي المعنوي للأمهات الكتابيات على أولادهن . فأم خالد القسري والي العراق في العصر الأموي ، كانت نصرانية من أصل بيزنطي . وقد بنى لها كنيسة خاصة بها لتصلي فيها . هذا الوالي نفسه هو الذي أمر بهدم مآذن

---

(٥٦) راجع حبيب الزيات : الخزانة الشرقية جزء - ٢ - ص . - ٩٦ - ط . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٣٧ .

(٥٧) أبو علي أحمد بن عمر بن رسته : الأعلاق النفيسة ص . - ٢١٣ جزء - ٧ - ط . ليدن ١٨٩١ م - وانظر أيضاً ابن عبد ربه : العقد الفريد جزء - ٢ - ص . - ٤٨ ط . القاهرة ١٩٧٢ .

(٥٨) نفس المرجع السابق (الاعلاق النفيسة) .

بعض المساجد ، بحجة أن بعض المؤذنين الذين يدعون الناس للصلاة من على هذه المآذن ، كانوا يتعمدون النظر الى النساء الجميلات في بيوتهن من هذا المكان العالي ويرسلون اليهن إشارات الغرام والغزل ، ويتلقون أحياناً الجواب المرضي عن طريق الإشارة أيضاً ، وقد تقدم لبعض الشعراء في ذلك :

ليتني في المؤذنين حياتي إنهم يبصرون من في السطوح
فيشيرون أو تشير اليهم بالهوى كل ذات دل مليح .

إن عاطفة هؤلاء الأبناء وميلهم الى محاباة أتباع دين أمهاتهم الكتابيات ومن ثم احترام هذا الدين ، ان كل ذلك يظهر أحياناً عبر تصرفاتهم أو ردات فعلهم تجاه بعض الوقائع والأحداث المعبرة . فالحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة (وهو أخ الشاعر المعروف عمر بن أبي ربيعة) كان والياً لعبد الله بن الزبير ، وكانت أمه تخفي ، لسبب بقي مجهولاً ، عقيدتها النصرانية وتتظاهر باعتناق الإسلام . لقد كانت من أصل حبشي ، ولما ماتت حضر الاشراف جنازتها ، وذلك في عهد عمر بن الخطاب ، فسمع الحارث من النساء لغطاً . فسأل عن الخبر . فعرف أنها ماتت نصرانية وان الصليب وجد في عنقها . وكانت تكتمه ذلك ، فخرج الى الناس فقال : انصرفوا رحمكم الله فان لها أهل دين هم أولى بها منا ومنكم ، فاستحسن ذلك منه وعجب الناس من فعله . ويضيف حبيب الزيات معلقاً على ذلك : « ولا يخفى ما في مثل هذا القول من الدلالة . . . وهو شاهد على قلة العداء للنصرانية في زمانه »[٦٠] .

٥ ـ مبدأ عدم المعاملة بالمثل :

الشرع الإسلامي لا يجيز على الاطلاق للمسلمة ان تتزوج من غير

(٥٩) ابو العباس محمد بن يزيد المبرد : الكامل جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٨٦ ـ ٨٧ ط . مكتبة النهضة مصر ١٩٥٦ ـ وراجع : في آداب الحسبة للفقيه أبي عبد الله بن أبي محمد السقطي المالقي ص . ـ ٢٣ ـ ط . دار الفكر الحديث ـ بيروت .

(٦٠) راجع حبيب الزيات : الخزانة الشرقية جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٩٦ ـ ٩٨ نقلاً عن الاغاني جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٦٦ ـ ٦٧ .

المسلم ، وعلى ذلك تكون عقود الزواج التي تعقدها النساء المسلمات مع رجال غير مسلمين فاسدة وباطلة من الأساس ؛ وهذا ما يمكن أن يتذرع به أي صاحب مصلحة أمام القاضي لمنع تنفيذ أي عقد من هذا النوع بالقوة . جميع فقهاء المذاهب يجمعون على هذا الرأي بالاستناد الى الآية : « .. **ولا تُنكِحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم** . » (س. البقرة ٢٢١ قرآن كريم) . من هنا يتبين ان القاعدة التي تقضي بأن ليس للمسلمة أن تتزوج إلا مسلماً ، لا تقبل أي رد أو نقاش[٦١] .

وفي بعض الأحيان جرى اعتبار الذمي الذي يلجأ الى الزواج من مسلمة ناكثاً لعهد الذمة وبالتالي تعرض للعقوبة المترتبة على ذلك . ولكن الإمام الشافعي يرى ان هذا النوع من الزواج يحل فوراً بالقوة ، وان العقاب لا يصل الى درجة الحد . وإذا نفذ الزواج ودخل الرجل على المرأة فلها الحق بالمهر عند الفسخ الفوري[٦٢] .

ويرى بعض المفكرين المسلمين أن هذا المنع يجد تبريراً له في أن القانون الكنسي يحظر على النصراني أن يعقد زواجاً مع امرأة لا تعتنق النصرانية ، الا إذا كان يهدف من وراء هذا الأمر الى تحويلها عن دينها الى النصرانية[٦٣] . وفي ذلك ما يكره المسلمة على الارتداد عن دينها خلافاً لموقف الإسلام من المسلم الذي يتزوج ذمية .

أمام هذين الموقفين يبدو الوضع القانوني للمسلمة التي تتزوج كتابياً مختلفاً عن وضع الكتابية التي تتزوج مسلماً ، والتي تتمتع بحرية البقاء على دينها ؛ ويعترف لها بشخصية قانونية مستقلة عن الزوج لجهة جميع تصرفاتها المتوافقة مع معطيات دينها .

---

(٦١) راجع لينان دو بلفوند Y. Linant De Bellefonds ص . ـ ١٢٤ ـ والكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢٧١ ـ ٢٧٢ـ والشافعي : الأم جزء ـ ٥ ـ ص . ـ ١٥٨ .

(٦٢) الشافعي : الأم جزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٥٧ .

(٦٣) راجع د . خربوطلي : الإسلام وأهل الذمة ص . ـ ٨٨ .

ج ـ الفرقة والطلاق في زواج أهل الذمة :

في هذا المجال سوف نتصدى لمسائل ثلاث ، اثنتان منها تتصلان بفسخ عقود زواج الذميين بين بعضهم وبفسخ عقود الزواج المختلط (بين مسلم وذمية) ، أما المسألة الثالثة فتتصل بفسخ عقد الزواج الناشئ عن تغيير دين أحد الزوجين الذميين أو حتى المسلمين حين يكون هذا التغيير في صالح أحد الأديان السماوية الأخرى .

١ ـ فسخ عقود زواج الذميين بين بعضهم :

إذا كان تطبيق القوانين الخاصة بشرائع أهل الذمة واجباً في هذا المجال ، فهل هناك شروط يؤدي توفرها الى تطبيق قواعد الشرع الإسلامي ؟ وكيف ينظر في الحالتين السابقتين الى مسألة العدة الشرعية المفروضة على المرأة بعد فسخ عقد الزواج حسب احكام الشرع الإسلامي ؟

ـ التطبيق المطلق لأحكام شرائع أهل الذمة :

يؤدي مبدأ عدم التدخل في شؤون أهل الذمة الذي اعتمده الفقه الإسلامي الى تطبيق الشرائع الخاصة بهم عند حصول أي انفصال يؤول الى فسخ عقد الزواج . وفي مثل هذه الحال يكون القاضي الذمي هو قاضي العقد (أي قاضي الحق العام) لأنه ، كما سبق القول ، لا يمكن مراجعة القاضي المسلم بدون رضى فريقي العقد الذميين . هذه الاستحالة تنشئ صلاحية مطلقة لقاضي أهل الذمة دون قاضي المسلمين كما تمكن لأحد الفريقين ان يتقدم منفرداً من الأول طالباً فض النزاع[٦٤] .

ـ الحالة التي تستدعي تطبيق أحكام الشرع الإسلامي .

المبدأ عدم تطبيق أحكام الشرع الإسلامي على فسخ هذا النوع من العقود ، إلا عند تحقق شرطين أساسيين ، يقضي الأول بقبول فريقي العقد

---

(٦٤) راجع سحنون جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢١٩ .

بالخضوع لهذه الأحكام ، أما الثاني فيرتبط بضرورة قبـول القاضي المسلم ، الذي يقدم اليه النزاع ، بأن يترافع أمامه الفريقان . في هذه الحـال فان كـل فسخ شرعي لعقد الزواج بين الزوجين المسلمين يكون شـرعياً بين الـزوجين الذميين ، اللذين يطبق عليهما مبدأ منع تجديد الزواج الـذي أقرتـه الشريعـة الإسلامية عند حصول الطلاق لثلاث مرات . وهنا تظهر مسألة ضـرورة زواج المـرأة من زوج آخر وطـلاقها منـه كشرط لعـودتها الى زوجهـا الأول « الذي طلقها ثلاثاً » .

ويشيـر بعض الفقهاء الى انـه في مثل هـذه الحـال (الـطلاق ثـلاثـاً) يستطيع القاضي أن يحكم بعدم شرعية عقد الزواج الـرابع ، من تلقـاء نفسه ودون اعتراض احد الفريقين أمامـه . فقهاء المـذهب المالكي وحـدهم أقروا حق الذمي بالرجوع الى زوجتـه التي طلقها ثـلاثاً دون أن تتعـرض لزواج من غيره قبل ذلك(٦٥) . وتجدر الاشارة هنا الى مسألة العدة الشرعيـة ففي حين يـرى أتبـاع الـمـذهـب الـشـافـعـي أن عـدة المـرأة الذمية هي مساوية لعـدة المسلمة يـرى أبو حنيفـة أنه لا داعي لفـرض العدة عـلى اليـهـوديـة أو الـنصرانية عندمـا تكون زوجـة لكتابي طلقهـا أو توفي دون أن تكـون قد حملت منه وذلـك إذا كـان دينهـا لا يـفرض العدة عـليهـا . فـإذا كـانـت حـاملاً تؤخذ الولادة بعين الإعتبار حيث تستطيع الزواج بعدها مباشرة(٦٦) .

٢ ـ فسخ العقد في حالة الزواج المختلط (بين مسلم وذمية) :

تطبق أحكام الشرع الإسلامي بشكل مطلق عندما يكون الزوج مسلماً أو عندما يكون الزوجان أهل ذمة يتبع كل منهما ديناً مختلفاً عن دين الآخر ، كأن يكون أحدهما نصرانياً والآخر يهودياً(٦٧) .

---

(٦٥) راجع أنطوان فتال ص . ـ ١٢٩ .

(٦٦) يـراجـع الـقـيـروانـي ص ـ ١٩٤ ـ والماوردي ص ـ ٢٨٧ ـ وكتاب الأم للشافعي ص ـ ٢١٥ .

(٦٧) راجـع القيرواني : الـرسـالـة ص . ـ ١٩٤ ـ والمـاوردي ص . ـ ٢٨٧ ـ والشـافعي : الأم جزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٢١٥ .

وفي مثل هـذه الحـال تخضـع المـرأة لعـدة شـرعيـة مسـاويـة لعــدة المسلمة ، وهي أربعة أشهـر وعشرة أيـام للمرأة الحـرة ، بينما تكـون مدتهـا أقصر بالنسبة للأمة وهي شهران وخمسة أيام . أما المرأة الحامل فتكون نهاية عدتها وقت الوضع(٦٨) .

٣ ـ فسخ عقد الزواج بسبب التحول الى الإسلام أو العودة عنه :

لا بـد من توضيـح حالات ثـلاث في هذا السيـاق حسبما يتعلق الأمـر بتحول الزوج الذمي دون زوجته الى الإسـلام ، أو تحول الـزوجة وحـدها أو ارتداد أحد الزوجين عن الإسلام . هنا تختلف النتائج القانونية من حـالة الى حالة بشكل ملفت .

الحالة الأولى ـ تحول الزوج إلى الإسلام :

إذا قام زوج المرأة النصرانية او اليهـودية بـاعتناق الإسـلام قبل أو بعـد الدخول بزوجته ، فـان هذا الـزواج يبقى قائمـاً لأنه يمكن تجـديده في ظـل الشرع الإسلامي . وهذا هو رأي جميـع مدارس الفقـه السني التي أقرتـه مع اختلاف في التفاصيل زيادة او نقصاً . وليس لهذا الـزواج ان ينقضي في مثل هذه الحال إلا بسبب المنع الناجم عن القرابة أو الرضاعة أو التآخي .

أما فقهاء المـذهب الشيعي فلا يتفقـون على هذه المسـألة ، ممـا أدى لـديهم الى نظريتين مختلفتين ، فيتبنى بعضهم الـرأي القائـل بشرعيـة زواج الذمي الذي يتحول بعده الى الإسـلام ، بينما بعضهم الآخـر يقول بضـرورة فسخ مثل هذا الزواج(٦٩) .

---

(٦٨) القيرواني : الرسالة ص . ـ ١٩٤ .

(٦٩) العيني : شرح الكنز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ١٦٤ ـ والمغني جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٩٣ ـ والقيرواني ص . ـ ١٨٠ ـ والشـافعي جـزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٤٩ . والعـالم الفـرنسي كـاري A. Querry مقتطفات من القـانون الإسـلامي الشيعي جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٦٤٧ فقـرة ـ ٢٦٠ Dr. Musulman, Recueil De lois Concernant Les Musulmans Chiites T. I. P. 647 Art. 260 Impr. nationale. Paris ـ ومحمد سلام مدكور : الإسـلام ، العائلة والمجتمـع ص . ـ ٧٢ مطبعـة ـ دار النهضة العربية ١٩٦٨ .

الحالة الثانية : تحول الزوجة الى الإسلام :

تعددت النظريات والآراء حول هذا الموضوع فمن الفقهاء من رأى أنه في حال تحول الزوجة الذمية الى الإسلام يفسخ العقد الذي يربطها بزوجها الذمي فوراً ، حتى ولو اعتنق هذا الأخير الإسلام بعد فترة من الزمن ، قصيرة كانت أم طويلة . وقد روي أن أمرأة نصرانية اعتنقت الإسلام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ففصلها عن زوجها النصراني[٧٠] وذلك تطبيقاً للمبدأ القاضي بأن « الإسلام يعلو ولا يعلى عليه »[٧١] . والقائلون بهذا الرأي من الفقهاء يستندون في ذلك الى الآية : « **يا أيها الذين آمنو إذاجاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن** » « ٦٠ ـ ١٠ قرآن كريم » .

وفي رأي آخر ، جاء انه إذا اعتنقت المرأة الإسلام دون زوجها فان الفرقة تفرض تلقائياً ويحل الزواج ، دون ضرورة اللجوء الى القاضي من أجل ذلك إذا وجد أحد أسباب منع الزواج بسبب القرابة او الرضاع أو المؤاخاة ؛ أما خارج نطاق هذا الشرط فينصح الزوج باعتناق الإسلام حتى إذا فعل أقر زواجه . وفي حال الامتناع تفرض الفرقة[٧٢] .

فقهاء آخرون رأوا أن اعتناق الزوج للإسلام ، في هذه الحال ، يجب ان يتم خلال مدة العدة الشرعية . وعندئذ يكون له حق الأفضلية في استعادة زوجته[٧٣] . ويستندون في ذلك إلى الحال التي واجهها أبو العاص صهر الرسول الأعظم (ﷺ) عندما حارب الرسول (ﷺ) الى جانب المشركين ، وأسر في موقعة بدر .

---

(٧٠) انظر العيني : شرح الكنز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ١٦٤ ـ المغني جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٩٣ تحقيق ح . م . خليل مطبعة إمام القاهرة .

(٧١) راجع فتال ص . ـ ١٣٤ .

(٧٢) راجع علي حسب الله : فرقة الزوجين ص . ـ ١٧١ . ط . دار الفكر العربي ١٩٦٨ .

(٧٣) القيرواني : الرسالة ص . ـ ١٨٠ ـ وكاري A. Querry : القانون الإسلامي Droit Musulman جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٦٧٥ ـ فقرة ـ ٢٦٢ .

وقد أخلى الرسول (ﷺ) سبيله شرط أن يعيد اليه ابنته زينب (ع) وقد عادت فعلاً الى كنف أبيها (ﷺ) بينما بقي زوجها على شركه ، حتى أسر ثانية في العام السادس للهجرة مع فصيلة زيد بن حارثة ؛ فتدخلت زينب لصالحه ثانية مع والدها (ﷺ) ، فاعاد له أملاكه التي كانت قد أصبحت غنيمة للمسلمين ، وأعاد له حريته ؛ ولكنه منع ابنته زينب (ع) من الاتصال به فرجع أبو العاص إلى مكة ؛ ولكنه في العام السابع للهجرة عاد الى المدينة وأعلن إسلامه ؛ وعندها أعاد له الرسول الأعظم (ﷺ) زوجته زينب(٧٤) .

الحالة الثالثة : ـ ارتداد أحد الزوجين :

أما في حال ارتداد أحد الزوجين عن الإسلام فان الزواج يفسخ بواسطة الطلاق . هذا ما يقوله أحد كبار فقهاء المذهب المالكي ، بينما يذهب آخرون إلى أن الزواج في هذه الحال يفسخ حكماً دون حاجة الى اجراءات(٧٥) . وهذا هو حال الزوجة الذمية التي تعتنق الإسلام ثم تعود عن ذلك الى دينها السابق ، أو حال الزوج المسلم الذي يعتنق الديانة اليهودية أو المسيحية .

ثانياً ـ حق الإرث الخاص بأهل الذمة :

في الإسلام يجري التمييز بين الإرث الشرعي الذي ينظمه القانون ، وبين الإرث الناجم عن الوصية ، التي يعود تقديرها للمورث في حدود ثلث التركة . ومن جهة أخرى يجري التمييز أيضاً بين إرث سكان الديار الإسلامية وإرث سكان البلاد الأجنبية .

وبما أن الارث الناجم عن الوصية يتصل بحقوق التملك ، فان هذا البحث سوف يشمل مسألة الإرث الشرعي بالاضافة الى مسألة انعدام الورثة ، وذلك فيما يختص بإرث أهل الذمة .

---

(٧٤) راجع علي حسب الله ص . ـ ١٧٢ .

(٧٥) راجع ابن قدامة المقدسي : كتاب التوابين ص . ـ ١١٥ ـ ١١٦ طبعة دمشق ١٩٦٠ ـ والشافعي جزء ـ ٥ ـ ص . ـ ٤٤ .

آ ـ الارث الشرعي .

إذا كان الشرع الإسلامي قد أقر مبدأ انعدام الإرث في حال اختلاف الدين ، فإنه قد أقر مبدأ الإرث بين أهل الدين الواحد . من هذا المنطلق تطرح مسألة إرث أهل الذمة ثلاثة مسائل حسبما يكون المتوفي وأصحاب العلاقة من دين كتابي واحد ، أو من دينين كتابيين مختلفين ، أو من أهل الذمة والمسلمين .

أما مسألة إرث المسلم الذي يرتد عن الإسلام بالرجوع الى دينه الكتابي السابق على إسلامه ، مسيحياً كان أو يهودياً ، فانها تبدو شديدة الأهمية من الوجهة التاريخية ، نظراً لصلتها الشديدة بالمسائل المطروحة أعلاه .

١ ـ إرث أهل الذمة .

ان الشرع الإسلامي يقر حق الذمي بأن يرث أتباع دينه ، بالاضافة الى تطبيق القوانين المذهبية الخاصة في موضوع الإرث .

ـ حق الإرث .

يستند أبو عبيد الى المقطع القرآني الكريم : « **والذين كفروا بعضهم أولياء بعض** » « س. الأنفال ٧٣ » عندما يقول أن تفسير هذا الكلام الالهي يعطي للمؤمن ولغير المؤمن نفس الحقوق ، فيما يتعلق بالإرث وبالولاية(٧٦) . وقد أقر الفقهاء بالاجماع أن أهل الذمة الذين يعتنقون ديناً واحداً يرثون بعضهم بعضاً(٧٧) .

أما فيما يختص بأهل الذمة الذين تختلف أديانهم فان الآراء قد تباينت بشأنهم . ففقهاء المذهبين الحنفي والشافعي لا يرون ضرورة لكون المتوفي والورثة من أتباع دين واحد لكي يتم الإرث ، بل يكفي أن يكونوا من أهل

---

(٧٦) راجع إبن رسته : الأعلاق النفيسة جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٢٠٥ ـ وإبن قدامة : المغني جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٤١ مطبعة إمام . القاهرة

(٧٧) المغني : جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٤١ .

الذمة[٧٨] .

أما أتباع المذهب الزيدي والحنبلي والمالكي فيـرون ان أهل الـذمة لا يرث بعضهم بعضاً إذا كانوا ينتمون الى مذاهب مختلفة[٧٩] .

ـ تطبيق القوانين المذهبية الخاصة .

يتمتع الرؤساء الدينيون من أهل الذمة بسلطة تـطبيق القوانين المـذهبية الخاصة بهم ؛ وصـلاحيتهم في موضـوع الإرث قائمـة باستمـرار . ولا تزول هذه الصلاحية إلا في حالة واحدة ، حين يرفض فريقا النزاع تطبيق قوانينهما الخاصة ؛ ويقبل القاضي المسلم النـظر في النزاع . أمـا خارج نـطاق هذين الشـرطين مجتمعين فان صـلاحية القـانون المـذهبي الخـاصـة تبـدو قـاطعـة وإلزامية . ويرى الإمام مالك أنه لا يمكن للقاضي المسلم أن ينظر في دعوى إرث بين فريقين من أهل الذمة إلا برضاهما .

وفي هذه الحال يطبق الشرع الإسلامي ؛ فاذا رفضا الخضوع للقـانون الإسـلامي « فعلى القاضي أن يمتنـع عن فصل النـزاع ، وان يـرسلهمـا الى سلطاتهما الدينية » التي تطبق حتماً قوانينها الخاصة . ويروى في هذا السياق أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العـزيز كتب الى بعض عمـاله طـالباً إليـه ان يطبق الشرع الإسلامي ، عندما يتقاضى أمامه فرقاء من أهـل الذمـة في نزاع يتعلق بـالإرث ، وأنه في حـال رفضهم ذلك يتـوجب إحـالتهم الى سلطاتهم الدينية . وهذا ما أقره الإمام الشافعي[٨٠] .

٢ ـ التوارث بين أهل الذمة والمسلمين :

يفيـد الحديث الشـريف أن أتباع الـديانتين المختلفتين لا يتـوارثـون . وهكـذا نرى أن المسلم لا يـرث الكتـابي والعكس صحيـح[٨١] . وقـد روى

(٧٨) نفس المرجع السابق .

(٧٩) راجع فتال ص . ـ ١٤٠ .

(٨٠) نفس المرجع السابق .

(٨١) راجع سحنون بن سعيد التنوخي : المدونة الكبرى جزء ـ ٨ ـ ص . ـ ٣٨٩ طبعة دارصادر. بيروت ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ .

بعض المؤرخين إن الحكم الذي يمنع التوارث في حال اختلاف الدين بين المتوفي وأقربائه الادنين قد صدر بمناسبة زواج امرأة عربية من يهودي . هذه المرأة « وردة بنت معد يكرب » ماتت دون أن تترك ورثة ؛ فجاء الأشعث وهو ابن أخيها وقصد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (رض) مطالباً بالحصول على تركتها . وكان جواب عمر يفيد بأن أتباع ديانتين مختلفتين لا يتوارثون(٨٢) .

ومن جهة أخرى فقد قال معاذ بن جبل ومعاوية بن المسيب ومحمد بن علي بن حسين بتوريث المؤمن من الكافر ، دون ان يكون لهذا الأخير حق الارث من المؤمن(٨٣) .

ان أتباع هذا الرأي يستندون في ذلك الى القياس على مبدأ فقهي آخر يقضي بأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه(٨٤) .

التحولات المتلاحقة الى الإسلام طرحت مسألة التاريخ الذي يجب ان يعتمد في تطبيق سنة الرسول الأعظم المشار اليها . وبعد النقاش والمداولة تم الإتفاق على أن يؤخذ بعين الإعتبار لإستحقاق الإرث زمن الوفاة بالذات .

فإذا توفي نصراني وله ورثة من النصارى الذين تحولوا الى الإسلام قبل قسمة التركة ، فإن هذه القسمة تخضع للشرائع المذهبية الخاصة بطائفته النصرانية التي كانت قائمة وسارية المفعول يوم الوفاة بالذات(٨٥) .

٣ ـ إرث المرتد :

حيث أن المرتد هو في أكثر الحالات نصراني أو يهودي يعود الى دينه السابق بعد اعتناقه الإسلام يبدو من المفيد دراسة مسألة الإرث في هذه

---

(٨٢) راجع إبن رسته : الاعلاق النفيسة جزء ـ ٨ ـ ص . ـ ص . ـ ٢٠٥ ـ وإبن قدامة : في المغني جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٤١ .

(٨٣) الشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٧٣ ـ مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ـ والمغني جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٤٠ .

(٨٤) انظر أبو داود : سنن المصطفى جزء ـ ٢ ـ ص ـ ١٩ .

(٨٥) راجع سحنون : المدونة الكبرى جزء ـ ٨ ـ ص . ـ ٣٩١ .

الحال بالذات .

ان المرتد الذي يعود عن إسلامه الى ديانته السابقة يعاقب ، حسب أحكام الشرع ، بالموت . وقد استمرت أحكام الشرع والاجتهاد والعقيدة في إجماعها على اعتبار المرتد في حكم المتوفي حتى لو لم يتم إعدامه ، وتفتح تركته لهذا السبب . وهو في هذا الوضع لا يستطيع الزواج ! حتى إذا انبرم عقد زواجه قبل الردة فان هذه الأخيرة تلغي العقد .

ـ حالات أخرى :

فإذا كان المرتد هو الزوج تقسم أملاكه بين الورثة ، وإذا كانت زوجته قد تعرضت لثلاثة حالات حيض منذ يوم ارتداده حتى يوم صدور أمر الإمام بتقسيم التركة ، فتحرم من الميراث استناداً الى القياس ؛ لانه عندما يموت الزوج قبل أن تنقضي عدة مطلقته الشرعية فانها تحصل ، في مثل هذه الحال ، على نصيبها من الارث . أما اذا ارتدت الزوجة فان زوجها يحرم من إرثها لأن عقد الزواج يلغى حكماً فور ارتدادها .

وإذا ما ارتد الزوج والزوجة وغادرا البلاد نهائياً فإن القاضي يلزم بتقسيم تركتهما بين ورثتهما . ومن هذا المنطلق فان جميع الأعمال التي يجريها المرتد تصبح باطلة ولا تنتج آثارها القانونية إذا لم تكن قد صدرت عنه قبل التحاقه بمكان سكنه الجديد(٨٦) .

ـ صفة الورثة .

السؤال الذي يطرح هنا حول صفة ورثة المرتد ودينهم يستدعي الاهتمام ؟

ومن أجل توضيح هذا الأمر نذكر أن الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (ع) استدعى مستورد العجلي الذي ارتد عن الإسلام وطالبه بالعودة الى الإسلام من جديد فلما رفض قتله ، وقسم تركته بين ورثته المسلمين ؛ وقد أخذ الإمام الشافعي بهذا المبدأ .

---

(٨٦) راجع أبو يوسف : كتاب الخراج ص . ـ ١٨١ ـ ١٨٢ ـ والماوردي ص . ـ ١١٠ ـ ١١١ .

أما أتباع المذهب الحنفي فيرون أن ما حصل عليه المرتد من أموال أثناء اعتناقه الإسلام يعطى لورثته المسلمين ، أما ما حصل عليه بعد ارتداده فيذهب الى بيت المال .

وهناك فقهاء آخرون يعتنقون آراء تتراوح بين حق ورثة المرتد المسلمين بمجموع التركة وبين حق بيت المال بهذا المجموع كله[87] .

ب ـ حالة انعدام الورثة :

لقد اختلفت آراء الفقهاء حول هذه الحال وتباينت حتى نشأ أخيراً رأي يراعي مصلحة بيت المال . وقد أصبح تطبيق هذا الرأي شائعاً في كثير من الحالات .

١ ـ آراء الفقهاء :

يبدو أنه في حال عدم وجود ورثة للذمي ، يخضع تقسيم تركته الى قواعد تختلف بين مذهب وآخر ؛ فيرى أتباع المذهب المالكي أن التركة تعود في مثل هذه الحال الى طائفة المتوفي ، إذا كان خضوع هذه الطائفة قد تم عن طريق معاهدة ؛ أما إذا كانت تلك الطائفة قد خضعت للدولة عن طريق القوة والحرب فإن التركة تكون حينئذ من حق بيت المال .

أما فقهاء المذهب الشافعي والحنفي والحنبلي فقد استقر رأيهم على أن أملاك الكتابي ، الذي يتوفى دون أن يكون له ورثة ، تحول بصورة دائمة الى بيت المال[88] .

٢ ـ التفاعل بين تطبيق النظرية ومصلحة الدولة :

يبدو ان تطبيق النظرية المشار إليها كان يراعي باستمرار مصلحة خزينة الدولة . وهكذا نجد انه في العام ٣١١ للهجرة = ٩٢٣ للميلاد احتوى خطاب للخليفة العباسي المقتدر فقرة تقضي بأن تعود تركة المتوفي من أهل

---

(٨٧) الماوردي : الأحكام السلطانية ص . ـ ١١١ ـ الشافعي : الأم : جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٧٣ .

(٨٨) راجع الشافعي : الأم جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ١٣٠ ـ وأ . س . تريتون A. S. Tritton ص . ـ ٣٢ ـ وابن عبد الحكم : فتوح مصر ، ص . ـ ١٥٤ .

الذمة الى خزينة الدولة ، إذا لم يكن له ورثة من أتباع طائفته .

وفي هذا السياق نلاحظ ان سنة الرسول (ﷺ) في حرمان القريب المسلم من ان يرث قريبه الذمي ، قد أخذت بعين الإعتبار[٨٩] . .

ولكننا نجد مصلحة الدولة تتغلب على مصلحة الأفراد بمرور الزمن وتشعب وازدياد حاجة الدولة أو الدول للمال ، كما صار متبعاً في اسبانيا حيث كانت التركة تعود ، في حال عدم وجود ورثة ، حقيقيين ، الى بيت المال حتى لو قدم البعض دليلاً على قرابة حقيقية ، تربطهم بالمورث ، من جهة الأم مثلاً . من هنا يمكننا تقدير مدى الأهمية والفائدة التي تقدمها مثل هذه الأحكام الى أملاك الدولة . وعلى ضوء ذلك يمكن تفسير وتبرير كيف انها استوعبت نشاط محكمة خاصة - في عهد الأمويين في اسبانيا - تابعة للقاضي ، الذي كانت صلاحياته في موضوع الإرث تخوله حق تقرير تخصيص بيت المال بالاملاك التي يعتبر انها لا تخص ورثة حقيقيين . إن من كان يدعى (صاحب المواريث) في ذلك الزمن يتمتع بحق إدارة هذه الأملاك ودفع عائداتها الى الادارة المالية تحت رقابة القاضي ؛ وقد كان عمله في هذا المجال يختلف عن أعمال مفتشي الأموال السائبة الذين يقدمونها لبيت مال المسلمين . ورغم كل ذلك فإن حق خزينة الدولة بالأموال التي لا وارث لها كان موضع اعتراضات كثيرة مستمرة[٩٠] .

ثالثاً - وصية الكتابي :

يتعلق الأمر هنا بحق الموصي بتخصيص أموال للآخرين في وصيته . ان مدى الإستقلال المذهبي وحرية اتخاذ القرار هما ما يجب أخذه بعين الإعتبار في دراسة هذه المسألة الهامة .

من هذا المنطلق يمكن القول أن حرية الذمي بالتصرف بأملاكه دون مقابل ، والهبات التي يقدمها ، والوصية التي يوصي بها ، جميع هذه

---

(٨٩) راجع آدم متز جزء - ١ - ص . - ١٩٠ .

(٩٠) راجع ليفي بروفنسال Levy - Provençal : تاريخ اسبانيا الإسلامية Histoire De l'Espagne Musulmane جزء - ٢ - ص . - ١٥٢ - وآدم متز جزء - ١ - ص . - ١٩٠ .

الأعمال تحمل طابع الشرعية الكاملة في نظر الفقه الإسلامي . فهو يتمتع بحق القيام بجميع الأعمال القانونية كالمسلم تماماً في هذا السياق ، لأن صفة المسلم ليست شرطاً لصحة الوصية والهبة التي يبرمها أهل الكتاب[٩١] .

ان حق الذمي في التصرف بأملاكه عن طريق الهبة يجد تبريره القانوني في المقطع التالي من القرآن الكريم : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم . إن الله يحب المقسطين » (س. الممتحنة ٨ قرآن كريم) . والوصية من أعمال البر والخير في رأي الجميع[٩٢] . وبماأن الكتابي يتساوى مع المسلم فيما يتعلق بأحكام الوصية فليس له أن يوصي بأكثر من ثلث التركة ، إلا إذا أجاز الورثة ذلك العمل . ويستطيع القاضي إلغاء القسم الزائد عن الثلث ؛ لكن هذا التدبير لا يتم الا بطلب أو بموافقة من الورثة[٩٣] .

ان حق الذمي بتخصيص أمواله عن طريق الوصية من أجل بناء كنيسة أو صيانتها أو تأسيس مؤسسة دينية لصالح أتباع دينه ، إن هذا الحق قد أقر له رغم اعتراضات بعض الفقهاء . وفي هذا المجال يرى أبو حنيفة أن يؤخذ بعين الإعتبار ما هو شرعي ومقبول بالإستناد إلى شرائعهم الخاصة وليس الى الشرع الإسلامي « لأننا أمرنا أن نتركهم وما يدينون » . وهذا مشابه لما هو معتمد بالنسبة لبيع وشراء الخمرة والخنزير . ويؤكد فقهاء الذهب الحنفي أن القانون الإسلامي يفرض تطبيق شرائعهم الخاصة في هذا المجال[٩٤] .

عبر هذه الإستقلالية الممنوحة لأهل الكتاب لا بد من أخذ حالتين بعين الإعتبار ؛ تتصل الأولى بحق الكتابي بالوصية لمسلم ، والثانية تتصل

---

(٩١) راجع الكاساني : بدائع الصنائع جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٣٤١ ط . القاهرة ١٣٢٧ للهجرة . ـ وإبن قدامة المقدسي في الشرح الكبير جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ٥٩٦ طبعة بيروت ١٩٧٢ .

(٩٢) راجع إبن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٣٠٥ .

(٩٣) راجع المغني : جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٥٣٠ ـ ٥٣٢ مطبعة المنار . القاهرة ١٣٤٧ هـ والشافعي : جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ١٢٦ و ١٣٢ نقلاً عن تريتون ص . ـ ١١٠ .

(٩٤) انظر الكاساني : جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٣٤١ ـ ومحمد سلام مدكور : القضاء في الإسلام ص . ـ ١٢٧ ط . دارالنهضة . القاهرة . والعيني : شرح الكنز جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣٤٩ .

بحقه في أن يوصي لكتابي آخر أو لمستأمن (والمستأمن هو الأجنبي من اليهود أو النصارى الذي يسكن في الديار الإسلامية بعيداً عن بلاده) .

آ ـ حق الكتابي في الإيصاء لمسلم وحق المسلم في الإيصاء لكتابي :

يستطيع الكتابي أن يوصي لمسلم ؛ ويكون هذا العمل صحيحاً والوصية شرعية شرط أن لا تتألف التركة من الخمرة أو الخنزير(٩٥) .

أما وصية المسلم لصالح الكتابي فقد تباينت الآراء بشأنها ولكن أكثرها أقرت شرعيتها . وحده الإمام مالك يرجح عدم شرعية مثل هذه الوصية ومنعها . وفي غياب النص يلجأ الى القياس لدعم رأيه هذا(٩٦) .

وعلى كل حال ، فإن مبدأ جواز وصية المسلم للكتابي لاقت قبولاً لدى كبار الفقهاء كالشعبي والثوري والشافعي وإسحق دون اعتراض من الآخرين على هذا القبول . وقد روى سعيد أن صفية بنت حيي باعت معاوية عقاراً بمبلغ قدره مئة ألف درهم . وكان لها أخ يهودي رفض ان يعتنق الإسلام عندما طلبت اليه ذلك ؛ فأوصت له بثلث المبلغ الذي قبضته من معاوية(٩٧) .

ب ـ حق الكتابي في الوصية لكتابي أو مستأمن والعكس صحيح :

يستطيع الكتابي أن يوصي لأفراد من مختلف طوائف أهل الكتاب أو لمستأمن (أجنبي يهودي أو نصراني) ، ولهذا الأخير الحق في الوصية لكتابي أو مسلم طالما انه مقيم في ديار الإسلام ؛ كما انه يمكن أن تتضمن وصية الكتابي لأحد أفراد أهل الكتاب نصاً على الخمرة والخنزير ، رغم أن الشرع الإسلامي يحرم ذلك على المسلمين ؛ ولكنه لا يستطيع أن يوصي بأكثر من ثلث ماله ، إلا في حال موافقة الورثة على الوصية(٩٨) .

---

(٩٥) الكاساني ص . ـ ٣٤١ جزء ـ ٧ ـ والشرح الكبير جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ٥٩٦ .

(٩٦) راجع سحنون جزء ـ ١٥ ـ ص . ـ ١٨ ـ ١٩ ط . القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٩٧) الكاساني : بدائع الصنايع جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٣٣٥ ط . القاهرة ١٣٢٧ هـ .

٩٨) راجع المغني جزء ـ ٦ ـ ص . ـ ٣٥٠ ـ ٣٥٢ .

وبما أن الشرع لا يشترط صفة الإسلام في الموصي ، فإن للمستأمن حق الايصاء للكتابي وحتى للمسلم . وإذا كان وارث المستأمن قد دخل معه الى الديار الإسلامية ، وأوصى بأكثر من ثلث التركة فإن الزيادة عن الثلث لا تكتسب الصفة الشرعية إلا إذا أقرها الوارث ؛ ولكن رفض هذا الأخير لا يلغي شرعية القيمة الموازية لثلث التركة. أما إذا لم يكن للذمي أو المستأمن ورثة فعندئذ يستطيع التصرف بجميع ماله عن طريق الوصية في مساواة تامة مع المسلم فيهذا المجال. وإذا وجد وريث المستأمن ولكنه كان يقيم في دار الحرب فإن للموصي الحق في تضمين الوصية جميع ماله ، لأن الحماية لا تشمل حقوق الورثة إلا إذا كانت تشمل اشخاصهم وأموالهم(٩٩) .

المبحث الثاني

الوقف

ان حق المسلم بتخصيص بعض أمواله المنقولة أو غير المنقولة لاستعمالها الدائم لمصلحة الآخرين يندرج في إطار الوقف الشرعي ؛ فهل يتمتع الكتابي بهذا الحق في مواجهة أتباع دينه أو غيرهم ؟

بحث هذه المسألة يستدعي أخذ مبدأ حرية التصرف بعين الإعتبار ، إن في مجال الملكية الخاصة ، أو في مجال الملك العام بالإضافة الى مسألة حق المسلم في وقف بعض أمواله لصالح أهل الكتاب !

أولاً ـ مجال ملكية الكتابي الفردية :

للكتابي الحق في أن يخصص على سبيل الوقف أموالاً غير منقولة من أراض وأبنية لصالح بعض أتباع دينه ، ويتمتع في هذا المجال بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلم(١٠٠) ، وحيث أن مبدأ عدم التدخل في شؤونهم الذي أقر بالاجماع يسمح لهم بتخصيص الأموال على سبيل الوقف لمصلحة أي كان ، فانهم يتمتعون في هذا المجال بحرية تصرف فائقة . ولا يستطيع أحد أن يتدخل من أجل تغيير أو إلغاء تصرفاتهم هذه ، حتى غير الشرعي منها ،

---

(٩٩) راجع الكاساني جزء ـ ٧ ـ ص . ـ ٣٣٥ و ٣٤١ .

(١٠٠) راجع إبن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٢٩٩ ـ والكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣٤١ ـ والعيني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣٤٩ .

إذا لم يتفقوا على رفع الأمر إلى القاضي(١٠١) .

ثانياً - مجال الملكية العامة :

يحق للكتابي ان يقرر تخصيص عائدات أحد أمواله الموقوفة لإعانة ومساعدة الفقراء من أبناء طائفته أو لبناء أو لصيانة أحد أماكن عبادتهم .

هذا الشكل الأخير من الوقف حظي بقبول فقهاء المذهب الحنفي ، ولكنه اعتبر غير شرعي من قبل فقهاء المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي (لأنه يؤلف خطيئة في نظر الشرع الإسلامي)(١٠٢) . هنا لا بد من الإشارة الى روايتين متناقضتين : في الأولى ينقل ابن سعد أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز سمح للكتابي أن يخصص على سبيل الوقف قسماً من أمواله لمصلحة الكنائس أو لمصلحة إخوانه النصارى أو اليهود(١٠٣) ؛ أما الثانية فتتعلق بما رواه المؤرخ ميشال السوري عن أن عمر بن عبد العزيز نفسه كان أول من منع النصارى من تخصيص بعض أموالهم على سبيل الوقف لمصلحة الكنائس(١٠٤) !

ثالثاً - حق المسلم في تخصيص بعض ماله كوقف لمصلحة أهل الكتاب :

إذا خصص المسلم مالاً له كوقف لمصلحة أهل الذمة ، فإن هذا الوقف يكون شرعياً طالما كان متوافقاً مع أحكام الشرع الإسلامي ، وينظر إليه كما لو كان ذلك المال موقوفاً لصالح ولد أو أخ أو أب أو أي قريب آخر ؛ كما يستطيع أصحاب العلاقة التمتع به(١٠٥) .

المبحث الثالث

النظام القضائي الخاص بأهل الذمة :

من أجل تفهم النظام القضائي الخاص بأهل الذمة ، تجب الإشارة

---

(١٠١) أحكام أهل الذمة جزء - ١ - ص . - ٣٠١ .

(١٠٢) المغني جزء - ٦ - ص . - ٥٣٢ - والعيني : شرح الكنز جزء - ٢ - ص . - ٣٤٩ .

(١٠٣) إبن سعد : الطبقات الكبرى جزء - ٥ - ص . - ٢٦٢ نقلاً عن تريتون ص . - ١١٠ .

(١٠٤) ميشال السوري Michel le syrien مجلد - ٢ - ص . - ٤٨٩ - الترجمة الفرنسية لشابو Chabot . طبعة باريس ١٩٠١ .

(١٠٥) راجع أحكام أهل الذمة لابن القيم جزء - ١ - ص . - ٣٠٢ .

الى أن نظامين قضائيين متوازيين يتواجدان في الديار الإسلامية : النظام القضائي الذي يخضع لأحكامه المسلمون والنظام القضائي الذي يخضع لأحكامه غير المسلمين ؛ ويتمتع هؤلاء بحق الإحتفاظ بقوانينهم الخاصة بالإضافة الى تنظيمهم القضائي . من هنا كانت أهمية دراسة مصادر إستقلالية النظام القضائي الخاص بأهل الذمة .

أولاً ـ مصادر نظام الإستقلال القضائي الخاص بأهل الذمة .

يستمد هذا النظام شرعيته من القرآن الكريم ومن السنة الشريفة . وبالاضافة الى ذلك نجد في خطابات تنصيب الرؤساء الدينيين من أهل الكتاب وفي آراء الفقهاء ما يشير صراحة الى هذا الموضوع .

آ ـ القرآن الكريم والسنة الشريفة .

يقر القرآن الكريم مبدأ إستقلالية النظام القضائي الخاص بأهل الذمة . ونجد تأكيداً لذلك في النصين التابيين : « **فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم** » . (سورة المائدة ٤٢ قرآن كرين) « **وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله** » (س. المائدة ٤٣ قرآن كريم) ومن أجل تقييم تفاصيل تطبيق هذه الأحكام القرآنية لا بد من دراسة سيرة الرسول الأعظم (ﷺ) الذي اضطر لفصل بعض نزاعات أهل الذمة في أكثر من مناسبة : فقد جاء بعض اليهود الى الرسول (ﷺ) وطلبوا اليه ان يعين العقاب الذي يجب أن يتعرض له يهوديان ارتكبا جريمة الزنا ، فطلب الرسول (ﷺ) من الذين حضروا تعيين اثنين من العلماء الاعلام . وبعدها طلب منهما تقديم معلومات عن أحكام التوراة فيما يختص بجريمة الزنا ، فاجابا بأن الحكم بانزال عقوبة الزنا الشرعية لا يصدر إلا بعد الحصول على شهادة أربعة رجال يؤكدون أنهم شاهدوا عضو الزاني كما « الميل في المكحلة » . عندئذ أصدر الرسول (ﷺ) حكمه في القضية ، بعد أن استمع الى أربعة شهود منهم ، حيث تحقق الشرط الذي ظهر في التوراة ؛ ونفذالحكم(١٠٦) .

(١٠٦) راجع أبو داود : صحيح سنن المصطفى جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢٣٦ .

وجاء في رواية أخرى أن الرسول (ﷺ) كان يطبق على أهل الذمة أحكامهم المذهبية الخاصة :

فقد سحق يهودي رأس جارية بين حجرين . وتجاه هذه الجريمة عمد الرسول (ﷺ) الى تطبيق أحكام التوراة ، التي تعتمد شريعة المعاملة بالمثل (السن بالسن والعين بالعين) عند معاقبة مرتكب تلك الجريمة[١٠٧] .

تظهر هاتان الروايتان أن الرسول (ﷺ) قد طبق أحكام القرآن الكريم التي تقضي باعتماد شرائعهم : جاءه بعض أهل الذمة طالبين اليه الحكم في بعض قضاياهم الطارئة فحكم بينهم وطبق احكامهم المذهبية الخاصة . ومهما يكن فإن عقد الذمة بالذات يمنع أن يفرض على أهل الذمة أحكام لا يؤمنون بصحتها[١٠٨] .

وقد سار خلفاء الرسول وفقهاء عصرهم على هذا النهج متبعين هذا المثال في خضوع تام للمبدأ الذي أقام في هذا المجال .

وهكذا عكست كتب تنصيب رؤساء أهل الذمة الدينيين وآراء الفقهاء هذا الإتجاه في اعتماد المبدأ المشار إليه .

ب ـ كتب وعهود التنصيب :

هذه الكتب أو العهود التي كان يمنحها الحكام المسلمون الى رؤساء الأديان من النصارى واليهود عند انتخابهم أو تعيينهم من قبل طوائفهم ، كانت تحمل دائماً إشارة الى الإمتيازات القضائية المعترف بها لطوائفهم . فنقرأ في الكتاب الموجه الى رئيس النسطوريين بمناسبة تنصيبه رئيساً (جاثليقاً) في العام ١١٣٩ م : « . . . وأن يتوسط طوائف النصارى في

(١٠٧) راجع البخاري : صحيح البخاري جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ١٢٦ ـ وابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٣٠٩ ط . دمشق ١٩٦١ .

(١٠٨) عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي الحنفي جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ١١١ شرح الشيخ أبو دقيقة طبعة ثالثة بيروت . ١٩٧٥ .

(١٠٩) راجع آدم متز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٦٠ .

محاكماتها فيأخذ النصف من القوي للمستضعف » ونجد في أحد كتب التنصيب الممنوحة لأحد رؤساء اليهود Rabbin ما يلي : « . . . أن يحكم بينهم بمقتضى شريعة طائفته وعادات سلفه في إحقاق العدالة »[١١٠] .

المؤرخ قلقشندي (١٤١٨ م) ذكر في ثلاثة نصوص لعهود تنصيب بطاركة من اليعاقبة إمتيازات قضائية معترفاً لهم بها . ففي النص الأول يشير الى صلاحيات قضائية في مادة البيع والزواج والإرث واقامة الحدود « . . . وليمض على مايدينون به بيوعهم وفسوخهم وأنكحتهم ومواريثهم وليقمع غاويهم وليسمع دعاويهم » .

وفي الكتاب الثاني نقرأ « . . . ويفصل بينهم بمقتضى ما يعتقدونه في إنجيلهم ويمشّي أحوالهم على موجبه في تحليلهم وتحريمهم ، ويقضي بينهم بما يعتقدونه من الأحكام » .

وفي الكتاب الثالث : « . . . فاصلابين النصارى باحكام دينه التي لا تخفى عليه »[١١١] .

ج ـ آراء الفقهاء حول الإستقلالية القضائية الممنوحة لأهل الكتاب :

إذا كانت أحكام القرآن الكريم والحديث الشريف قد طرحت المبادئ الخاصة بهذا الإستقلال القضائي فإن الفقهاء قد ساهموا فيما بعد عبر تفسير النصوص وأعمال الفكر وتقديم الآراء ، في رسم أسس النظام القضائي المستقل الذي تمتع به أهل الذمة عبر أجيال من الزمن .

من بين المبادئ التي استخلصها الفقه والاجتهاد الإسلامي في هذا المجال مبدآن ، يبدوان الأشد تعبيراً عن متانة وقوة الإستقلال القضائي المشار اليه ، لانهما يساهمان في رسم الأسس المتينة لاعطائه المناعة والقوة

---

(١١٠) راجع قلقشندي في صبح الأعشى جزء ـ ١١ ـ ص . ـ ٣٨٦ .

(١١١) راجع صبح الأعشى للقلقشندي جزء ـ ١١ ـ ص . ـ ٣٩٥ و ٣٩٧ و ٣٩٨ وجزء ـ ١٢ ـ ص . ـ ٤٢٤ و ٤٢٥ ط . وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

اللازمتين من أجل منع كل تدخل غير مشروع ؛ وهما مبدأ عدم التدخل في شؤون أهل الذمة ومبدأ احترام معتقداتهم .

١ ـ مبدأ عدم التدخل في شؤونهم .

ان اعتماد هذا المبدأ يقدم التبرير الكافي والحاسم للاعمال التي يقومون بها وتعتبر غير مشروعة في نظر القانون الإسلامي ، دون أن تكون كذلك في شرائعهم الخاصة .

وهكذا ـ فبدون الاعتراف بشرعية هذه الأعمال من قبل القانون الإسلامي ـ كانت تتم دون أن تعرض الفاعل لتدخل القانون والقضاء الإسلاميين ، ومن ثم لإنزال العقاب به . لا بد هنا من الإشارة أنه بموجب هذا المبدأ لم يكن للقاضي المسلم حق التدخل إلا إذا اتمت الدعوى ؛ وهي لا تقام دون رضى المتنازعين وقبولهم اللجوء الى القضاء الإسلامي ؛ لكن ذلك يبدو عسير التحقيق(١١٢) ؛ لانه إذا كان لا يحق للذمي ان يتقدم بدعواه الى القاضي المسلم دون رضى خصمه في النزاع القائم فإن من الصعوبة بمكان أن يتفق خصمان على سلوك طريق واحد !

٢ ـ مبدأ احترام عقائدهم :

هذا المبدأ يمنع ان تفرض على أهل الكتاب قواعد وأحكام لا يعتقدون بشرعيتها وصحتها ، إنطلاقاً من قوانينهم الخاصة . وهذا المبدأ يعبر عنه أشد التعبير الحديث الشريف الداعي الى تركهم وما يدينون(١١٣) .

ويرى بعض الفقهاء أن الشرائع الإسلامية لا تطبق على أهل الذمة إلا عندما يتعرضون لأحكامها ، وهذا الرأي يعطي لمبدأ الإستقلالية القانونية مجالاً واسعاً وللذمي حرية حركة كبرى خارج نطاق الشريعة الإسلامية وفي

---

(١١٢) راجع الماوردي : الاحكام السلطانية ص . ـ ٣٠٧ ـ والكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣١١ ـ وإبن قدامة جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٣٥٥ ـ وسحنون جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ١٩ .

(١١٣) الموصللي الحنفي جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ١١١ تحقيق أبو دقيقة طبعة ثالثة . بيروت ١٩٧٥ وسحنون جزء ـ ١٦ ـ ص . ـ ٢٥٥ وما يلي .

إطار قوانينه المذهبية الخاصة[١١٤] .

وإنطلاقاً من المبدأين المشار اليهما أعلاه المتعلقين بعدم التدخل في شؤون أهل الكتاب واحترام ما يعتقدون ، أنشأ الماوردي نظريته في هذا المجال ؛ وهي تتلخص في انه عند نشوء نزاع وخلافات بين أهل الذمة حول أمور دينهم وعقيدتهم فلا يجوز للمسلمين التدخل لوضع حد لهذا النزاع وتلك الاختلافات . وعندما تكون نزاعاتهم ذات طابع حقوقي ويتوجهون من أجل ذلك الى رئيسهم ليطلبوا اليه أن يحكم بينهم فلا يجوز وضع العراقيل أما م هذا التوجه[١١٥] .

ثانياً ـ المحكمة المذهبية الخاصة ومدى استقلالية إجراءاتها :

ان الإستقلالية تستدعي وجود قاض خاص تشمل صلاحياته سلطة كافية لفصل العدد الأكبر من الدعاوى المقامة بين أهل الذمة . ومن هذا المنطلق يتوجب التصدي لنقاط ثلاث ترتبط بمسألة شرعية تعيين القاضي المذهبي الخاص وبمدى صلاحياته وبطبيعة الحكم الذي يصدر عن هذا القاضي

آ ـ شرعية تنصيب القاضي الذمي :

بما ان صفة الإسلام تؤلف شرطاً مطلوباً توفره في من يعين لمركز القضاء ، فإن ذلك قد أدى الى اعتراض بعض فقهاء المسلمين على شرعية تعيين الذمي في مركز القضاء المختص بأتباع دينه ، ولكن معظم الفقهاء قبلوا مثل هذا التعيين . فأبو حنيفة أفتى بامكانية تعيين قاض ذمي لممارسة القضاء بين أتباع دينه ، ولكنه يعطي لهذا القاضي وللأحكام الصادرة عنه صفات هي أدنى الى صفات الحكم والتحكيم منها الى القاضي والقضاء . أما إبن تيمية فيقر بحق أهل الذمة بأن يكون لهم حكم وحتى قاض خاص . ولكن الماوردي يرى أنه بالرغم من أن عمل الحكام جرى في تعيين غير المؤمنين في وظيفة قاض على تلك الطريقة ، فانه لا يمكن ان

---

(١١٤) يراجع في هذا المجال الكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣١١ .

(١١٥) يراجع الماوردي ص . ـ ٣٠٧ .

يتعدى هذا التعيين حق الأولوية والرئاسة ، وليس حق اتخاذ القرار وإصدار الأحكام[١١٦] .

كل هذا التنظير لم يمنع من أن يصبح تعيين قضاة من أهل الذمة بالاضافة الى الصلاحيات الممنوحة لرؤسائهم الروحيين ، حقيقة تاريخية في ديار الإسلام . وهكذا ففي بداية العصر الإسلامي في مصر ، قسم عمرو بن العاص هذه البلاد الى عدة مقاطعان وعين قاضياً قبطياً على رأس كل مقاطعة وأسند اليه مهمة الفصل في الدعاوى المدنية والمذهبية والنزاعات التي تنشأ بين غير المسلمين[١١٧] .

أما في اسبانيا العصر الوسيط ، فإن الحكومة كانت تعين من تسميه (قاضي النصارى) وتوكل اليه مهمة الفصل في نزاعات أهل الذمة من النصارى (les Mozarabes)[١١٨] . هذا القاضي يمارس وظيفته في القضاء تجاه أهل الذمة فحسب . ولكن ذلك يطرح مسألة الصلاحيات التي يتمتع بها ؟

ب ـ مدى صلاحيات القاضي المذهبي :

ان صلاحيات القاضي الذمي كانت تشمل أهم النشاطات التي يمارسها أتباع دينه ؛ وهي النشاطات التي تتم داخل نطاق الطائفة ، مع انه يحق في مثل هذه الحال للفريقين المتنازعين ان يتقدموا بدعواهم أمام القاضي المسلم شرط ان يتم ذلك برضا الفريقين . ولكن هذا الإتفاق يبدو نادر الحدوث . وعلى العكس فإن الرؤساء الروحيين كانوا يميلون باستمرار الى محاربة هذا الاتجاه ، ولم يكونوا ليشجعوا رعيتهم على سلوك هذا الطريق في تفضيل المحاكم الإسلامية . ويزيد هذا الميل حدة كون الشرع

---

(١١٦) إبن قيم الجوزية : الطرق الحكمية ص . ـ ٢١٢ ط . القاهرة ١٩٦١ ـ والماوردي ص . ـ ١٣٢ ـ ١٣٣ ـ ومدكور : القضاء في الاسلام ص ـ ١٢٥ و ١٣٤ .

(١١٧) راجع جاك تاجر : اقباط ومسلمون ص . ـ ٧٤ .

(١١٨) G. E. Von Grunebaum :فون كرينبوم: إسلام العصر الوسيط L'IslamMedíéval ص . ـ ٢٠٢ ـ الترجمة الفرنسية لأوديل مايو Odile Mayot ط . بايو Ed. Payot . باريس ١٩٦٢ .

الإسلامي لا يتطلب منهم التوجه الى القضاء الإسلامي(١١٩) .

هذه الحال أنشأت واقعاً مكن القاضي الذمي غير المسلم من ممارسة صلاحيات واسعة جداً في حقل القضاء بين أتباع دينه . ومن هذا المنطلق رأى أ. ف. غوتييه E. F. Gautier في معرض حديثه عن الإحترام الكبير الذي كان يتمتع به رئيس النصارى (كاثوليكوس) ورئيس اليهود (رابين) في بغداد في العصر العباسي (٧٥٠ - ١٢٥٠ م) ، أن « ... إدارة القضاء الجزائي والمدني كانت في يد الرؤساء الروحيين لكل طائفة بالقدر الذي لا تصطدم فيه مع مصالح الدولة ، بطاركة كانوا أم ربينيون Rabbins »(١٢٠) .

ان المدى الذي بلغه هذا النوع من الصلاحيات يتصل الى حد ما بالتطبيق الصحيح لمبدأ حرية الإختيار الممنوحة للفريقين الذميين المتنازعين ، لجهة الرجوع الى القاضي المسلم أو عدمه . وهذه الصلاحية تتسع لمظهرين مختلفين ، بحسب ممارستها في مجال القضاء المدني أو القضاء الجزائي .

١ - مبدأ حرية الاختيار الممنوح للفريقين الذميين المتنازعين كان موضع جدال واعتراضات :

- الاعتراض على صلاحية القاضي غير المسلم :

ان عمومية هذا المبدأ تعرضت للنقد والاعتراض بقصد تقليص صلاحية القاضي المذهبي (غير المسلم) ؛ فابو حنيفة كان يقر الشرط القاضي برض الفريقين المتنازعين في مادة الزواج فقط من أجل إلزام القاضي المسلم بفض النزاع بين الزوجين الذميين . أما خارج هذا النطاق فانه يلغي الشرط المذكور ويعطي القاضي المسلم صلاحية مطلقة ، يصبح بموجبها ملزماً بفض نزاعات أهل الذمة حتى في حال عدم اتفاق الفريقين

---

(١١٩) ج . أ . فون كرينبوم G. E. Von Grunebaum : إسلام العصر الوسيط L'Islam Medieval. ص . - ٢٠٢ الترجمة الفرنسية ، أوديل مايو Odile Mayot . طبعة Payot بايو . باريس ١٩٦٢ .

(١٢٠) أ . ف . غوتييه E. F. Gautier : عادات وتقاليد Moeurs Et Coutumes ص . - ٢٨٨ .

المتنازعين على التقدم من القضاء الإسلامي للنظر في نزاعهما[١٢١] . وهذا الرأي يهدم الجزء الأكبر من صلاحيات القاضي المذهبي .

ـ الاعتراضات المؤيدة لتوسيع صلاحيات القاضي المذهبي :

وفي كثير من الأحيان كان يفوض للقضاة غير المسلمين صلاحيات أكثر اتساعاً ، تصل الى درجة تحد كثيراً من مبدأ حرية الاختيار المشار اليه اعلاه الذي يسمح للفريقين ان يتفقا على تقديم الدعوى أمام قاضي المسلمين ؛ وذلك يمنع الفريقين من اللجوء الى القاضي المسلم على الاطلاق . ويبرز هذا التطور عبر مظهرين مختلفين ، يتصل الأول بالطابع الديني الصرف للمسائل موضوع النزاع . فعندما تنشأ بين أهل الذمة نزاعات حول مسائل دينهم وينتج عن ذلك خلاف يتصل بعقيدتهم فانه ليس بوسع المسلمين ان يتدخلوا لوضع حد لهذا الخلاف مهما كانت الأسباب[١٢٢] .

أما المظهر الثاني فيتصل باجراءات كانت تتخذ بهدف إضفاء طابع الإطلاق على صلاحية القاضي المذهبي بحيث تصبح مطلقة في بعض المواضيع ، وعلى سبيل المثال نلاحظ أن الحكومة الشريفية في المغرب العربي قررت عام ١٦١١ م أن تكون جميع دعاوى الأحوال الشخصية والإرث للطائفة اليهودية من صلاحية المحاكم المذهبية اليهودية (Tribunaux Rabbiniques) .

ومنذ ذلك التاريخ صارت المحاكم الإسلامية ترد الدعاوى المقدمة اليها في هذا المجال وتحيلها الى الرؤساء الروحيين (Rabbins) للطائفة اليهودية ، عندما تتعلق هذه الدعاوى بمسائل الأحوال الشخصية والإرث[١٢٣] .

---

(١٢١) راجع الطبري : تفسير . جزء ـ ١٠ ـ ص . ـ ٣٣١ ـ ود . عبد الكريم زيدان ص . ـ ٥٧٢ ـ ٥٧٣ .

(١٢٢) راجع الماوردي ص . ـ ٣٠٧ .

(١٢٣) راجع أدوارد مويفارين Mouillefarine ص . ـ ١٢٢ .

٢ ـ مدى صلاحية المحكمة المذهبية :

ـ في المسائل الجزائية :

لقد كثرت رواية الاحاديث الشريفة والأخبار التي تدعم صلاحية القاضي المذهبي في القضايا الجزائية ؛ ولكن من غير الممكن توضيح حدود ومدى هذه الصلاحية في جميع العصور ، مع الإشارة الى أن المواقف التي اتخذها الحكام والفقهاء من هذا الموضوع في عصور مختلفة ، كانت متباينة إن لم تكن متناقضة .

وغالباً ما كانت قضايا أهل الذمة تحال الى محاكمهم المذهبية الخاصة في الجرائم التي يرتكبونها ، لا سيما في عهد الخلفاء الراشدين .

وقد روي أن الخليفة الراشدي الرابع على بن أبي طالب (ع) كتب ذات يوم الى محمد بن أبي بكر بشأن مسلم ارتكب جريمة الزنا مع امرأة ذمية ، طالباً ان يطبق الحد الشرعي على المسلم وأن تحال المرأة الى سلطات مذهبها[١٢٤] . ويذكر السرخسي أن الإمام علي بن أبي طالب والخليفة عمر بن الخطاب طلبا فيما يختص بذميين ارتكبا جريمة الزنا ، أن يرسلا الى أتباع دينهما لمحاكمتهما حسب قوانينهم المذهبية وعاداتهم ، ويشير السرخسي أيضاً الى إجماع الفقهاء حول هذا الموضوع[١٢٥] .

هذا النوع من الصلاحية الجزائية الممنوحة للقاضي الذمي ، لم يكن ليقتصر على عهد الخلفاء الراشدين بل يلاحظ وجوده في عصور أخرى .

ويروي بتاحيا (القرن العاشر للميلاد) أن رؤساء اليهود في الموصل في العراق ، كانوا ينزلون العقاب برعاياهم ، حتى عندما يكون أحد فريقي النزاع مسلماً . ويتحدث عن سجن أقيم في الموصل من أجل معاقبة اليهود في القرن الرابع للهجرة[١٢٦] . ويؤكد آدم متز وجود وضع مشابه في اسبانيا في العصر الإسلامي ، فيذكر أن نصارى إسبانيا لم يكونوا ليلجأوا الى

---

(١٢٤) راجع فتال ص . ـ ٣٥٠ .

(١٢٥) راجع السرخسي : المبسوط جزء ـ ١٦ ـ ص . ـ ١٣٥ .

(١٢٦) بتاحيا Pétahja ص . ـ ٢٧٥ ـ عن آدم متز جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٧٤ .

القاضي المسلم إلا في حالات جرائم القتل . وان العادة قد جرت هناك بتقديم الشخص المشبوه وتجميع الأدلة الجرمية وتقديمهما وتفصيلها أمام القاضي المسلم(١٢٧) .

- في المسائل المدنية :

بينما كانت صلاحية القاضي المذهبي في المسائل الجزائية تضمحل وتزول في بعض عصور التاريخ الإسلامي ، كانت صلاحياته في المسائل المدنية ثابتة باستمرار ملفت . ونظراً لتعدد الوقائع التاريخية التي تدعم ما ذهبنا اليه ، نكتفي بالإشارة الى أنه بعد فتح جزيرة صقلية عام ٨٣١ للميلاد ، منح المسلمون سكان هذه الجزيرة حق الخضوع لشرائعهم الخاصة المدنية والدينية . كل ما يتصل بالحقوق المدنية كحق الملكية والإرث بقي خاضعاً لعادات سكان الجزيرة وشرائعهم ؛ وذلك ما لم يسمح به النورمان عندما فتحوا هذه الجزيرة في العصور السابقة(١٢٨) .

وثمة حالة مشابهة تلاحظ لدى يهود المغرب العربي في القرن السادس عشر الميلادي ، حيث انه في حين تضمحل صلاحية القاضي المذهبي في الأمور الجزائية وتختفي ، تبقى هذه الصلاحية قوية في المسائل المدنية . وقد أقر في المغرب ، في ذلك الوقت ، أن الدعاوى المدنية والتجارية تصبح دائماً من صلاحية القضاء المذهبي لليهود عندما يكون طرفا النزاع من اليهود وتتطلب الدعوى وجود وثائق أو كتباً أو أعمالاً مسجلة بالعبرية لدى الكاتب العدل . وفي جميع المسائل الجزائية كان يهود المغرب في ذلك الزمن يخضعون لسلطة القضاء الإسلامي(١٢٩) .

وهكذا نجد أن هذه الصلاحية المطلقة للقاضي الذمي في المسائل المدنية قد أخذت شكل العادة والعرف واستقرت في أعماق الضمائر لدى جموع أهل الذمة خلال جميع عصور التاريخ الإسلامي ؛ ففي عهد صلاح الدين الأيوبي (١١٧١ - ١١٩٣ م) = (٥٦٧ - ٥٨٩) وحين لمس يهود

---

(١٢٧) المرجع السابق .

(١٢٨) د . ع . ح . الخربوطلي : الإسلام وأهل الذمة ص . - ١٨٦ .

(١٢٩) أدوارد مويفارين ص . - ١٢٢ - ١٢٣ .

مصر تدخل السلطات الإسلامية في قضية إرث تخصهم ، سارعوا الى تقديم شكوى للسلطان مثبتين له أن العادة قد جرت على أن تنظر سلطاتهم الدينية الخاصة في جميع شؤونهم ؛ وأن هذه السلطات كانت دائماً تفصل في نزاعاتهم وتنظم مسائل الإرث الخاصة بهم دون أي تدخل من خارج طائفتهم ؛ وإذا وجد بين الورثة قاصر أو غائب فان سلطاتهم الخاصة نفسها هي التي تتولى أمر الوصاية على أملاكه . وطلب يهود مصر هؤلاء احترام عاداتهم السابقة ؛ وكان ذلك مما دعا صلاح الدين لأن يدعو أئمة المذهبين الشافعي والمالكي لاستفتائهم حول هذا الموضوع . وقد أجاب هؤلاء مؤكدين عدم صلاحية القاضي المسلم للنظر في أية دعوى تنشأ بين أطراف من أهل الذمة ، إذا لم يتفق جميع الأطراف المعنيين على المثول أمام القاضي المسلم لفض النزاع بينهم ، وانه حتى في هذه الحال فانه يحق للقاضي المسلم أن يرفض النظر في النزاع ، ملغياً صلاحيته في هذا المجال . ومن جهة أخرى قرر الفقهاء المذكورون أن الوصاية على الأموال الآيلة الى القاصر عن طريق الإرث أو إلى الغائب من غير المسلمين تعود الى السلطات الدينية التابع لها صاحب العلاقة (القاصر أو الغائب) وليس الى القاضي المسلم(١٣٠) .

ج ـ طبيعة ونوع الأحكام الصادرة عن المحاكم المذهبية الخاصة :

ان هذه المسألة تستدعي بيان ما إذا كانت الأحكام الصادرة عن المحاكم المذهبية الخاصة هي من نوع القرارات التحكيمية ، وبذلك يصبح القضاء الذي يصدرها قضاء تحكيمياً ؛ أم انها من نوع القرارات ذات الطابع القضائي العام ، وبذلك يكون القضاء الذي يصدرها قضاء عادياً ؟

١ ـ محاكمات ذات طابع غير تحكيمي :

المؤكد ان الطابع التحكيمي لأية محكمة او قضاء يستدعي قبل كل شيء موافقة جميع أطراف النزاع . وبدون توفر هذا الشرط فان المحاكمة لا

---

(١٣٠) السبكي (ت ٧٧١ هـ) جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٤٧ وراجع ايضاً جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٤٨ من الطبقات الكبرى طبعة القاهرة ١٣٢٤ = ١٩٠٦ .

تستطيع أن تحمل هذه الصفة ، صفة التحكيم . ولكن موافقة جميع أطراف النزاع ليست شرطاً مفروضاً لإقامة صلاحيات المحكمة المذهبية المختصة بالنظر في النزاعات التي تقوم بين أهل الذمة ، لأن جميع الأطراف ملزمون بالخضوع لهذه المحكمة عندما يتقدم منها طرف واحد فقط طالباً فض النزاع بواسطتها(١٣١) .

وهكذا نجد أن مبدأ موافقة جميع الأطراف ليس ملزماً إلا في حالة تقدم فرقاء النزاع من أهل الذمة أمام قاضي المسلمين ، وذلك لتثبيت صلاحية هذا القاضي ؛ ولكن هذه الموافقة الشاملة غير مطلوبة عندما يتعلق الأمر بصلاحية المحكمة المذهبية للفصل في الدعاوى القائمة بين أطراف من أهل الذمة . وتلزم هذه الأطراف جميعاً بالخضوع الى صلاحية هذه المحكمة ، عندما يتقدم طرف واحد منها (من المحكمة المذهبية) طالباً فض النزاع أمامها(١٣٢) وحيث أن مبدأ موافقة جميع اطراف النزاع لا يؤلف شرطاً لإعطاء المحكمة الخاصة المذهبية صلاحية النظر في الدعوى المقامة أمامها ، فإن الأحكام الصادرة عنها ، أي عن محكمة أهل الذمة ، لا تحمل صفة الأحكام التحكيمية .

٢ ـ مواصفات أحكام القضاء العادي :

إن صلاحيات المحاكم المذهبية الخاصة هذه تطال أكبر عدد من نزاعات أهل الذمة ، طالما ان المحاكم الإسلامية لا تستطيع وضع يدها على هذه النزاعات وإقامة صلاحياتها عليها ، بدون أن يتفق جميع الفرقاء الذميين على اللجوء اليها كبديل عن محاكمهم(١٣٣) . ولكن هذا الإتفاق يبدو صعب الحصول نظراً لعامل العداء الذي ينشأ عادة بين الأطراف المتنازعين في الدعوى الواحدة ، وللموقف المعادي لمسألة اللجوء الى القاضي المسلم الذي يقفه الرؤساء الروحيون لأهل الذمة(١٣٤) ، ولميل الإنسان بطبيعته الى

(١٣١) راجع سحنون جزء ـ ٨ ـ ص . ـ ٣٩٠ .

(١٣٢) المرجع السابق .

(١٣٣) يراجع الشافعي : الأم جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٢٩٣ .

(١٣٤) يراجع فون كرينبوم Von Grunebaum : اسلام العصر الوسيط L'Islam Medieval ص . ـ ٢٠٢ ـ وأدوارد مويفارين ص . ـ ١٢٢ .

الخضوع لأحكام طائفته دون سواها .

من هـذا المنطلق يمكن أن نعتبـر أن المحاكم المـذهبية الخـاصة هي محـاكم القضاء العـادي بالنسبـة للنـزاعـات التي تنشـأ بين أطـراف من أهـل الكتـاب ، وهنا يبقى المجـال متسعاً لبعض الغمـوض . ففيما يتعلق بـالقـوة التنفيـذية التي تتمتـع بها الاحكـام الصـادرة عن المحـاكم المـذهبيـة المنـوه عنها ، نلاحظ أن آراء بعض الفقهاء تتنافى مـع هذا الاستنتـاج . فأبـو حنيفة يرى أن الأحكام التي يصدرها قضاة المحاكم المذهبية تلزم أتباع دينهم ليس من وجهـة قوة تنفيـذية تتمتـع بها هـذه الأحكـام ، ولكنهـا تنبثق من الإلتـزام الحاصل تجاه الأشخاص الذين أصدروا هـذه الأحكام . ومـا يقولـه القاضي المذهبي بالنسبة للأحكام الصادرة عنه تجاه أتباع دينـه لا يلزم الإمام ، فتبقى لقرارات القاضي المسلم الأفضلية في التنفيذ(١٣٥) .

ولكن ، طالما أن هذا الرأي الأخير لا يلغي الطابع الإلزامي لصـلاحية القضاء المذهبي لأهل الذمة في معظم الدعاوى التي تنشـأ فيما بينهم ، فـإنه يبقى من غيـر الممكن القول بـأن هذا القضـاء يتصف بطبيعـة تحكيميـة وأن القاضي المذهبي هو مجرد حكم !

---

(١٣٥) محمد سلام مدكور : القضاء في الإسلام ص ـ ١٢٤ و ١٣٤ طبعة دار النهضة . القاهرة .

خلاصة القسم الأول من الرسالة

ان القرآن الكريم ، كما نعلم قد ميز المسلمين عن غيرهم من أتباع الأديان الأخرى وأعلن عن أفضلية مبنية على الإنتماء الديني . وقد نتج عن ذلك أن الوضع القانوني للافراد والجماعات يتصل اتصالاً وثيقاً بالإنتماء الديني ويتأثر به ، كما يحكم العلاقات بين المؤمنين وغير المؤمنين المبدأ الناشئ عن هذا الكلام : الإسلام يعلو ولا يعلى عليه[١٣٦] .

إنه بإستثناء التقييم المبني على الإنتماء الديني وتقوى الله ، فإن الإسلام قد ألغى أي تمييز بين البشر جماعات وأفراداً سواء لجهة العرق أو اللون أو الطبقة .

في هذا الإطار التاريخي ، يتخذ وضع أهل الذمة كرعايا غير مسلمين للدولة الإسلامية مظهرين مختلفين ، حسبما يمارس الذمي نشاطاته داخل أو خارج نطاق طائفته . من هنا كان لا بد من إيجاد نظامين قضائيين مختلفين

---

(١٣٦) راجع ص . ـ ١ ـ هامش رقم ـ ١ ـ والآية ٨٧ من سورة البقرة و ١٩ من سورة آل عمران ـ .

أحدهما يحكم وينظم فصل النزاعات بين المسلمين ، وبينهم وبين غيرهم من الطوائف ؛ والآخر يحكم وينظم فصل النزاعات بين غير المسلمين أي بين أهل الذمة . وكان لهؤلاء حق الإحتفاظ بشرائعهم وبنظمهم القضائية .

١ ـ النشاطات التي يمارسها الكتابي ضمن نطاق طائفته : ليبرالية مطلقة

هذه النشاطات التي يقوم بها الكتابي ضمن نطاق طائفته دون ان يترتب عليها علاقات مع سائر الطوائف ، سواء من الوجهة الإجتماعية أو الإقتصادية أو الدينية ، تخضع جميعها لقوانينه المذهبية الخاصة . ومن الملاحظ انه قد أعطي حرية كاملة غير منقوصة في هذا المجال .

يتساوى الجميع في هذا المجتمع الطائفي ويتمتعون بجميع الحقوق العامة والخاصة بحيث تخضع جميع قضايا أهل الذمة ومشاكلهم لشرائعهم فحسب ولقضاتهم المذهبيين دون سواهم . ولا يمكن أن تنزع صلاحية هؤلاء القضاة في هذا المجال إلا في حالة واحدة تتطلب اتفاق فرقاء النزاع من أهل الذمة على الاحتكام الى القاضي المسلم .

إن مبدأ عدم التدخل في شؤون أهل الكتاب المتمثل بالقول المأثور : « أمرنا أن ندعهم وما يدينون » ، قد ساهم الى حد كبير في تأمين نوع من الإستقلال الذاتي . هذا الإستقلال سهل لهم سبل ممارسة جميع حقوقهم العامة والخاصة في ظل شرائعهم المذهبية دون أي تدخل أو ضغط .

في هذا الإطار كانت جميع الضمانات موفورة لممارسة جميع الحريات ، لا سيما الحرية الدينية .

هذه الأوضاع القانونية دفعت ببعض المؤرخين من المستشرقين لأن يستنتجوا أن أهل الذمة في ديار الإسلام كانوا يؤلفون دولة داخل الدولة الإسلامية[١٣٧] .

---

(١٣٧) يراجع جواد علي : تاريخ الغرب في الإسلام ص . ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ط . بيروت ١٩٨٣ ود . شكري فيصل ص . ـ ١٥٥ .

٢ ـ النشاطات التي يمارسها الكتابي خارج نطاق طائفته أو في نطاق علاقات مشتركة : اختلاف الأنظمة

هذه النشاطات تفرض إقامة علاقات مع أتباع الديانات الأخرى لا سيما المسلمين ، كما تستدعي أو تبرر قيام صلاحيات القانون والقاضي المسلمين . وبالاضافة الى ذلك فإنها تثير مسألة الإنتماء الديني بجميع مضامينها وتفاعلاتها .

في هذا المجال نلاحظ أن مبادئ العدالة التي ينادي بها الإسلام ويدعو الى تطبيقها ، وتلك التي تدعو الى المساواة بين المسلمين وأهل الذمة أمام القانون الإسلامي ، ومعاملة أهل الذمة على قدم المساواة مع المسلمين ، وكون تطبيق هذه المبادئ ملزم للمسلمين بموجب الشرع الإسلامي ، كل ذلك قد ساهم في تثبيت دعائم التسامح الكبير الذي استعمله الحكام المسلمون في تعاملهم مع أهل الكتاب من رعايا الدولة الإسلامية .

وإذا كان بعض المستشرقين قد حاولوا تلمس بعض نواحي التمييز المبني على الإنتماء الديني عبر بعض القيود التي تطال بعض الحريات العامة أو الخاصة ، في تجاوز سافر لجميع الإمتيازات والحقوق التي منحها الإسلام لأهل الذمة ، فإننا سوف نلخص هذه الإعتراضات عبر الأسئلة التي تطرحها في مجال السلطة القضائية والشهادة أمام القضاء والمساواة أمام القانون الإسلامي .

وهنا لا بد من طرح السؤال التقليدي الذي طرحه الكثير من المستشرقين وغيرهم : هل يحق لغير المسلم أن يمارس القضاء العادي في الدولة الإسلامية .

ولا بد من القول ، كما لاحظنا سابقاً بأن وجوب توفر صفة الإسلام في القاضي شرط أساسي لممارسة عمله بل لتعيينه في هذا المنصب بالنسبة للقضاء العادي ، وأن الكتابي لا يستطيع ممارسة القضاء العادي في الديار الإسلامية .

أما السؤال الثاني فيتعلق بشهادة الكتابي أمام القاضي أو بالقيمة الفعلية المعطاة لهذه الشهادة .

إن الإسلام قد جعل من الشهادة إحدى وسائل الإثبات الهامة وإستقر الفقه الإسلامي على عدم قبول شهادة الكتابي ضد المسلم أو معه ، ولكنه يحتفظ بحقه في الشهادة ضد كتابي آخر أو معه . غير أن شهادة الكتابي مع المسلم أو ضده مقبولة في بعض الحالات التي تفرضها الضرورة . ويبرر الفقهاء هذا الأمر بما يلي :

إذا كانت شهادة الكتابي تؤلف دليل اثبات ضد أحد أتباع دينه ، فانها لا يمكن أن تكون كذلك بالنسبة للمسلم ، لأن الشهادة تندرج في نطاق الولاية ، فإذا ألفت دليلاً ضد المسلم جعلته تحت وصاية أو ولاية الذمي وهذا مخالف للشرع في نظر الفقهاء .

يمكن للضرورة فقط أن تبرز وتبرر شرعية شهادة الكتابي فيما يختص بالمسلم ، وذلك بالإستناد الى إحدى الآيات القرآنية التي تسمح باعتماد شهادة الكتابي تجاه مسلم يموت في السفر من أجل اثبات وصيته (٥ ـ ١٠٦ قرآن كريم) أما الإمام مالك فكان يقر شهادة الطبيب الكتابي تجاه المسلم عند الضرورة استناداً الى الآية : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » (٣ ـ ٧٥ قرآن كريم) . فإذا أخذنا بعين الإعتبار استنتاجات الفقهاء في مسألة الوصاية يمكن القول ان شهادة الذمي تقبل في بعض حالات الضرورة والضرورة تؤلف استثناءً(١٣٨) .

السؤال الثالث يتعلق بمبدأ المساواة أمام القانون بوجع عام . وقد تساءل الفقهاء عما إذا كان الشرع الإسلامي يطبق على غير المسلم على قدم المساواة مع المسلم ؟

لقد اطلعنا سابقاً على الحلول التي قدمها الشرع الإسلامي في مسائل

(١٣٨) يراجع ابن قيم الجوزية : الطرق الحكمية ص . ـ ٢٠٦ وما يليها ـ والسرخسي : المبسوط جزء ـ ١٦ ـ ص . ـ ١٣٤ ـ ١٣٥ طبعة بيروت ١٩٧٨ ـ والكاساني جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٥٢٤ ـ والعيني : شرح الكنز جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ١٠٧ .

الحرية الدينية وعقود الزواج والإرث ؛ وكيف أقرت هذه الحلول مبدأ المساواة بشكل شامل وعام . ولكن بعض الحالات تجاوزت هذه القاعدة وتركت تساؤلات تناسب الكثير من مبرراتها وهي حالة الإرتداد عن الإسلام وزواج المسلمة من غير المسلم ويضيف البعض اليها تساؤلاً يتعلق بحرمان الذمي من حق ترشيح نفسه لمركز الخلافة وحق المساهمة في انتخاب الخليفة ؟ !

هذه الإستثناءات كما يسمونها ترتكز الى الإنتماء الديني وقد كان لها تطبيق مستمر في مجرى التاريخ الإسلامي الكبير حيث اعتبرت من مرتكزات النظام الإسلامي الهامة في مقابل الإستقلالية الممنوحة في المجال الطائفي !

لقد سبق وبينا في هذه الرسالة المبررات الكبرى التي استند اليها الإسلام والمسلمون في إقامة هذه القوانين دفاعاً عن نظامهم العام وعن مبررات وجوده ، فهل يعقل ان يسمح لغير المسلم بتولي قيادة المسلمين والوصول الى مركز الخلافة ؟ أو لمن لا يؤمن بالإسلام ان يؤم المسلمين في صلاتهم ؟ أو لمن لا يؤمن بالشرع الإسلامي أن يكون قيماً على تطبيقه ؟ أو للمسلمة التي لا تعترف لها أديان غير المسلمين بأية شخصية قانونية أو حقوق ـ خلافاً لما هي الحال بالنسبة للذمية التي تتزوج من مسلم ـ أن تتزوج غير المسلم لتواجه هذا الوضع ؟

على كل لقد جرت الإجابة على هذه التساؤلات . وما يهمنا هنا هو أن نبين أن جميع النشاطات التي يقوم بها الكتابي ضمن نطاق طائفته تتم في ظل ليبرالية واضحة وإستقلالية كاملة تفصله عن القانون والقضاء الإسلاميين .

وللكتابي حق ممارسة جميع النشاطات في هذه الحال ، حتى تلك التي يحرمها القانون الإسلامي ، إذا كانت مباحة حسب شرائعه المذهبية الخاصة ، لانه لا يخضع لغير هذه الشرائع ، شرط أن لا يتدخل في القضايا المتعلقة بالنظام العام الإسلامي كالتجسس على المسلمين مثلاً ؛ وعلى كل فإن إقدامه على ذلك يعرضه للخروج من دائرة النشاط الطائفي .

أما النشاطات التي تفترض التورط في علاقات قانونية مع أتباع سائر

الطوائف - خارج نطاق الطائفة الواحـدة - أو في اعمال متصلة بـالنظام العـام الإسلامي ومن هنا بمصلحة جميع المسلمين ، فانها تخضـع الكتابي عنـدما يمارسها - لسلطة القانون والقضاء الإسلاميين كما ذكرنا .

القسم الثاني

الكتابي بصفته الإقتصادية كمكلف ومنتج

إن الأمر يتعلق في هذا القسم بالحقوق والواجبات الإقتصادية أي بالحرية الإقتصادية التي يتمتع بها الكتابي من جهة وبالضرائب التي يدفعها من جهة أخرى. في هذين المجالين يبدو وكأنه مولج بقضايا ومصالح إقتصادية هامة. وهو يمارس نشاطاته الإقتصادية في ظل مساواة تامة مع المسلم ويتمتع في هذا النطاق بحرية هائلة يحميها النظام الإسلامي، وتدعمها بعض الحاجات الهامة التي تشبعها أعماله وواجباته المالية. فإذا أخذنا كل ذلك بعين الإعتبار، أمكن تقسيم هذه المسألة الى بابين: - الحقوق والحريات الإقتصادية التي يتمتع بها الكتابي - وخضوع الكتابي للضريبة المالية -.

الباب الأول

الحقوق والحريات الإقتصادية

مسألة الحقوق والحريـات التي يتمتع بهـا الكتابي لا تقتصـر فقط على الحقـوق التجـاريـة من بيـع وشـراء أو على القيـام بجميـع أنـواع الصفقـات التجـارية الـداخلية منهـا والخارجيـة، المعروفـة في تلك الفترة التـاريخيـة، ولكنها تتناول حقه في العمل أيضاً.

إن نتائـج حماية هذا الحق الأخير كانت هائلة عبر ذلك التاريخ الطويل، ليس فقط لجهة تأثيرها على حياة الكتابي الإقتصادية والإجتماعية ولكن أيضاً لجهـة تـأثيـرهـا في مسيـرة الـدولـة ونشـاط الـرعـايـا المسلمين الإقتصـادي والإجتمـاعي. من هـذا المنـطلق سينشـأ فصـلان يخصص الأول للحقـوق والحريات التجارية والثاني لحق الكتابي في العمل.

الفصل الأول

البيع والشراء

في هذا المجال تبدو أهمية الدور الإقتصادي الذي أعطي للكتابي في المجتمع الإسلامي؛ فقد أبيح له ولوج جميع القطاعات التجارية وممارسة جميع أنواع الصفقات بإستثناء شراء الكتب المقدسة والأرقاء المسلمين. وبالمقابل منح ما يمكن أن نسميه إمتيازات إقتصادية وتجارية في أمور منع على المسلمين تعاطيها، كتجارة الخمرة والخنزير وتعاطي الربى. وفي ما يتعلق بحق الملكية الفردية الذي يتمتع به الذمي والذي يرتبط الى حد كبير بنشاطاته التجارية فقد بينا سابقاً أنه فيما خلا بعض الإستثناءات، فإن نفس الحقوق والحريات الممنوحة للمسلمين في هذا المجال قد أقرت لأهل الذمة.

عبر هذا الإطار القانوني سوف ننظر الى النشاطات التجارية الخاصة بأهل الذمة في ديار الإسلام من زاويتين؛ تتصل الأولى بمدى هذه النشاطات والثانية بتأثيرها الكبير.

المبحث الأول

مدى النشاطات التجارية.

يمكن تقسيم هذه النشاطات الى ثلاثة أنواع، وفقاً لما تحمل من مظاهر الإستقلالية بالنسبة للقانون الإسلامي أو مظاهر المساواة الناجمة عن معاملة الذمي على قدم المساواة مع المسلم أو مظاهر المنع الناجمة عن الأنظمة الإسلامية. إن مدى نشاطات أهل الذمة التجارية يرتبط الى حد كبير بهذه المظاهر ولا بد من دراسته على ضوء كل هذه الأمور.

أولاً ـ النشاطات التجارية المحظر تعاطيها على المسلم والمباح تعاطيها للكتابي:

آ ـ تجارة الخمرة والخنزير:

تطبيقاً لمبدأ عدم التدخل في شؤون أهل الذمة كما سبق بيانه فإن جميع العمليات التجارية المتعلقة بالخمرة والخنزير كان يباح تعاطيها بين أهل الذمة؛ ولكن هذا التعاطي يمنع بين أهل الذمة والمسلمين[1]. ويوجد الكثير من الروايات والأخبار التي تؤكد منح هذا الحق الى أهل الكتاب؛ فقد روى أبو يوسف عن سويد بن غفلة أنه قال:

حضرت عمر بن الخطاب (رض) وقد إجتمع اليه عماله فقال: يا هؤلاء، إنه بلغني أنكم تأخذون الجزية في الميتة والخنزير والخمر. فقال بلال: أجل إنهم يفعلون ذلك. فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا أربابها بيعها ثم خذوا الثمن منهم.»[2].

ولكن يبدو أن الحرص الدائم على منع المسلمين من تعاطي تجارة الخمرة أو شربها، كان يدفع بإستمرار الى إتخاذ تدابير قاسية في هذا

---

(١) يراجع محمد بن أحمد القرشي: معالم القربة في أحكام الحسبة ص. ـ ٨٤ ـ ٨٥ طبعة القاهرة ١٩٧٦.

(٢) يراجع أبو يوسف: كتاب الخراج ص. ـ ١٢٦ ـ وأبو عبيد: الأموال فقرة ١٥٠ ص. ـ ٥٠.

النطاق. وهذه التدابير كانت تهدف إما الى إقامة عوائق تزيد في صعوبات عمليات نقل الخمرة وبيع المواد الممنوعة، أو الى إدخال بنود في المعاهدات تحدد أو تفرض منع بيع الخمرة. ويذكر يحيى بن آدم في كتاب الخراج تحت عنوان تعسير الخمر «عن أبو شهاب عن سفيان عن حماد عن إبراهيم: يضاعف عليهم في الخمر». وفي مكان آخر يقول: «في أموال أهل الذمة نصف العشر وفي الخمر العشر»[٣] ونجد في العهد المسمى «شروط عمر»: «ولا نجاورهم بالخنازير ولا ببيع الخمور»[٤] كما يقول عمر بن عثمان بن عباس الجرسيفي في رسالته في الحسبة: «ويمنع أهل الذمة من الإشراف على المسلمين في منازلهم والتكثيف عليهم ومن إظهار الخمر والخنزير في أسواق المسلمين. . . . ويمنع المسلمون أن يحاولوا لهم كل ما فيه خساسة أو إذلال للمسلمين، كطرح الكناسة ونقل آلات الخمر ورعاية الخنازير؛ لما فيه من علو الكفر على الإسلام. ويؤدب من فعل ذلك.»[٥].

هذه الأمور أوجدت حالة قانونية هامة تسترعي الإنتباه: فمن وجهة النظر القانونية لا تدخل الخمرة ولا لحم الخنزير في عداد الأموال التي تؤلف الذمة المالية للمسلم، وبالمقابل فإنهما يؤلفان قسماً من الذمة المالية لأهل الكتاب ولكل منهم بالذات. ويظهر من كلام عمر بن عبد العزيز، الخليفة الأموي، لعدي بن أرطأة أنه لا يجوز للمسلم أن يهتم بجمع أو دفع ضريبة العشر عن الخمرة، كما لا يجوز له أن يشرب أو أن يبيع هذه المادة[٦]. ولكن إذا كانت قد وضعت أحياناً عراقيل جعلت بيع وشراء الخمرة من الصعوبة بمكان، فإن أحداً لم يفكر بمنع أهل الذمة من القيام بذلك[٧].

---

(٣) يراجع يحيى بن آدم القرشي : الخراج ص . ـ ٦٩ فقرة ـ ١٥٠ .

(٤) ابن قيم الجوزية : أحكام أهل الذمة جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٦٥٧ .

(٥) رسالة في الحسبة لعمر بن عثمان بن العباس الجرسيفي من كتاب : «ثلاث رسائل في الحسبة. تحقيق وجمع الاستاذ إ . ليفي بروفنسال . مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار في القاهرة ١٩٥٥ .

(٦) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد فقرة رقم ١٣٢ .

(٧) يراجع أ . س . تريتون A. S. Tritton ص . ـ ١٠٩ .

من هنا يمكن القول ان لصفقة البيع التي تتم بين إثنين من أهل الذمة صفة شرعية. فإذا كانت هذه الصفقة ـ وموضوعها الخمرة ـ قد تمت لصالح أحد المسلمين دون علم الفريق الذمي البائع ودون أن يتمكن البائع الذمي من أخذ الثمن أو أن يكون ذلك في متناوله، فإن الثمن يعود إليه. وفي حال حصول العكس يحصل الثمن ويدفع صدقة الى الفقراء إذا لم يكن البائع قد قبضه بعد؛ فإذا كان قد قبض الثمن فلا ينتزع منه ولكن الخمرة المشتراة تتلف لأنها أشتريت لحساب أحد المسلمين(٨). أما الإمام مالك فإنه يعتقد أنه إذا إشترى المسلم خمرة من نصراني فيجب إتلاف الخمرة، ويكون ذلك على حساب المسلم دون تمكينه من إعادتها إلى النصراني ودون إعطاء هذا الأخير الثمن، إذا لم يكن قد قبضه بعد. ويصبح الثمن من حق الفقراء لمنع النصراني من محاولة بيع الخمرة من جديد إلى المسلمين(٩).

ومهما يكن من أمر هذا النوع من التجارة فإنه سهل لأهل الذمة ـ لا سيما في تجارة الخمرة ـ الحصول على مغانم إقتصادية كبرى خاصة وأن أعداداً من المسلمين كانت تتعاطى الخمرة في شيء من الحرية بدأ منذ بداية العصر الأموي وإستمر عبر جميع مراحل العصر العباسي، ولكنها لم يكن يسمح لها بالإتجار بها؛ فبقيت هذه التجارة حكراً على أهل الذمة لا سيما النصارى منهم. وكان هذا المورد بالنسبة لهم معيناً من الربح الذي لا ينضب عبر العصور.

يمكن تصور عائدات هذا المورد إذا أخذنا بعين الإعتبار إنتشار تعاطي الخمرة بين أعداد كبيرة من المسلمين في بعض العصور والفترات، رغم التحريم والمنع، بسبب تراخي بعض الخلفاء وتعاطي بعضهم الخمرة علناً. فمن ضمن الأعداد التي كانت تتزايد بإستمرار يمكن أن نذكر خلفاء أمويين وعباسيين وأقارب لهم وأتباعاً وأصحاباً. ويذكر المؤرخون أن أحد الخلفاء أمر أحد الجلساء من أصحابه بالمشاركة في شرب الخمرة عندما رفض هذا

---

(٨) يراجع سحنون بن سعيد التنوخي: المدونة الكبرى جزء ـ ١٠ ـ ص. ـ ٢٧٢ طبعة دار صادر. بيروت.

(٩) نفس المرجع السابق.

الأخير تعاطيها. الخليفة المشار اليه هو المتوكل العباسي (٨٤٧ م = ٢٣٣ هـ) وقد تلقى أمره يحيى بن خاقان عامله على الخراج[١٠].

هذا الواقع عكس تأثيراته الإقتصادية ليس فقط على من يتعاطون تجارة الخمرة من أهل الذمة والمتعاملين معهم من إخوانهم في الدين والعاملين في قطاعهم، ولكن أيضاً على مؤسساتهم الدينية. فمن جهة كان جميع العاملين في قطاع صنع الخمرة وتجارتها من أهل الذمة بحكم واقع الحال؛ وهذا ما يلاحظه الجاحظ (١٥٠ ـ ٢٥٥ هـ) الذي يروي أن الساقي أو صاحب الحان كان دائماً ذمياً يحمل في الغالب إسم أذين أو شالوما أو مازيار إلخ. . .[١١]. ومن جهة أخرى يلاحظ الباحثون أن أديرة النصارى إنصرفت منذ بداية العصر الأموي الى تعاطي تجارة الخمرة، ومن ثم الى تحقيق موارد هائلة هامة.

الكثير من الأديرة والكنائس صارت في كثير من العصور أماكن مفضلة لشرب الخمرة دون التعرض لتطبيق الحدود والعقاب، لأن الحماية التي أمنتها السلطات الإسلامية للأديرة والكنائس تنفيذاً لعهود الذمة، كانت تهيء للشاربين من المسلمين جواً من الأمن خارج نطاق القانون الإسلامي[١٢]. وتركز روايات المؤرخين المتعددة على الدور الذي قامت به الأديرة في هذا المجال. ففي سوريا كانت زيارة دير مار ماروت حلماً يراود الكثيرين بسبب نوع الخمرة التي يحتويها هذا الدير. وسيف الدولة صاحب حلب (٣٣٣ هـ = ٩٤٤ م) إعتاد أن يمضي بعض الوقت في هذا الدير كلما مر بالمكان. أما دير العذارى فقد أشتهر بخوابي الخمرة الجيدة. وقد لاحظ الشعراء والأدباء أن تعدد أنواع الخمرة في هذا الدير كانت من أهم المغريات المفرحة التي تدفع الناس إلى زيارته. ومن بين العديد من الأديرة التي أشتهرت

---

(١٠) يراجع كتاب الديارات للشابشتي ص . ـ ٣٤ و ٣٥ و ١٧٧ و ١٧٨ الطبعة الثانية . بغداد ١٩٦٦ تحقيق ك . عواد .

(١١) يراجع كتاب البيان والتبيين للجاحظ المجلد ـ ٢ ـ جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٩٤ طبعة رابعة . دار الفكر . بيروت . تحقيق عبد السلام محمد هارون .

(١٢) يراجع أ . س . تريتون ص . ـ ١٧٠ ـ وخربوطلي : العلاقات السياسية ص . ـ ٩٨ .

بـالمشـروبـات التي تقـدمهـا لـزوارهـا، لا بـد من ذكـر ديـر السـوسي في العراق[١٣].

وفي أحـد أعياد النصـارى كانت جمـوع غفيرة منـهـم ومـن المسـلمين تجتمع في مصر عام ٤١٥ هـ . قرب كنيسة المكس لتأكـل وتشرب وتتعـاطى جميع أنواع اللهو والمجون. وقد شوهد عدد من النسـاء السكارى يعـدن إلى بيـوتهن في قفاف الحمـالين، لأن حـالـة السكـر جعلتهن عـاجـزات عن المسير[١٤].

المؤرخ الشابشتي يروي أن دير الخواث في عكبرا بالعـراق ويقع على مقربة من بغداد أشتهر بمشـروباتـه الروحيـة. وأثناء عيـده كان عـدد كبير من سكـان المناطق المجـاورة يجتمعون يـوم العيد في هـذا الديـر ويقضون فيـه ليلتهم متمتعين بحرية لا توصف في ممارسة كل ما يشتهون[١٥].

الشاعر الشهير أبو العينا الذي قضى بضعـة أيام في ديـر باشـوهرا قـدم وصفاً رائعاً لما تذوق من خمرة وما واجه من لذات في ذلك الدير، عبر عـدة أبيات من الشعر الذائع الصيت[١٦].

هـذه الحال من واقـع الأمـور سـاهمت الى حـد كبيـر جـداً في تـطور مداخيل الأديرة وزيادة أملاكها؛ وكان لتعاطيها تجارة الخمـرة أثره الكبيـر في غناها وسعة أموالها؛ فقد قامت هذه الأديرة بدور الفنادق للمسافـرين، وكانت مناهل خمور ومشروبات لا تنضب كما يقول أحد مؤرخي الغرب[١٧].

أصبحت ثـروات بعض هـذه الأديـرة وأمـلاكهـا أسـطوريـة في بعض الأحيان، بفضل هذا الوضع الذي ظل قائمـاً لقرون طـويلة. ويروي المؤرخ تريتون أن بلدة بوصير كانت تدفع ضرائب قيمتهـا ١٠٤ دنانيـر بينما كـان دير

(١٣) راجع الشابشتي ص . ـ ١٠٧ و ١٠٩ و ١٤٩ ـ وأ . س . تريتون ص . ـ ١٧٠ .

(١٤) يراجع آدم متز جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٢٤٤ .

(١٥) الشابشتي : الديارات ص ـ ٩٣ تحقيق ك . عـواد طبعـة ثـانيـة . بغـداد ١٩٦٦ .

(١٦) نفس المرجع السابق ص . ـ ٧٩ ـ ٨٠ .

(١٧) يراجع كتاب موريس لومبارد Maurice Lombard : الإسلام في عظمته الأولى L'Islam Dans Sa Première Grandeur طبعة فلماريون . باريس .

بديادس يدفع في الزمن نفسه ـ ١١٠ ـ دنانير عام ٩٧ للهجرة؛ وكما كان دير سانت ـ ماري يدفع ١٨٩ ديناراً[١٨].

وهكذا نجد أن تجارة الخمرة سهلت لأهل الذمة ولأديرتهم تحقيق وضع إقتصادي جيد إنعكست آثاره على عدد كبير منهم بحكم التفاعل الإجتماعي الطائفي؛ وهذا الوضع بقي لعدة أجيال يؤلف مورداً لا ينضب من المال والثروة.

ب ـ تعاطي الربا:

من المعلوم أن الإسلام يحرم الربا بجميع أشكاله ومستلزماته ومظاهره مهما بلغ مقدار الفائدة. كثير من المؤرخين التقليديين يصرون على التأكيد بأنه في عهد نجران منع الرسول الأعظم (ﷺ) نصارى نجران من تعاطي الربا فيما بينهم، بينما الفقهاء يقرون أن تعاطي أهل الذمة لأعمال الربا بين بعضهم لا يستدعي تدخل السلطات الإسلامية لمنعهم من ذلك. ولكن إذا عرضت أمام القاضي قضية ذات طابع ربوي فإن هذا الأخير يلزم بتطبيق مبادئ الشرع الإسلامي[١٩].

ثانياً ـ نشاطات أهل الذمة التجارية الناجمة عن مبدأ المعاملة على قدم المساواة مع المسلمين:

القانون الإسلامي يقيم مساواة مبدئية بين الكتابي والمسلم في مجال النشاطات التجارية. والرسول (ﷺ) نفسه أقام علاقات إقتصادية بينه وبين بعض أهل الذمة عبر بعض الصفقات التي تمت. فقد ثبت عنه (ﷺ) أنه إشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة وأنه أخذ من يهودي ثلاثين وسقاً من شعير ورهنه درعه. وثبت عنه أيضاً أنه زارعهم وساقاهم وأنه أكل من

---

(١٨) راجع تريتون ص . ـ ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(١٩) السرخسي : شرح السير الكبير جزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٢٢٦ طبعة حيدر آباد عام ١٣٣٥ هـ ومحمد سلام مدكور : القضاء في الإسلام ص ١٢٧ ـ دارالنهضة العربية ـ القاهرة .

طعامهم[٢٠].

ويبدو أن القرآن الكريم يقر هذا الوضع. ودون أن يلحظ أية عوائق في وجه حرية أهل الذمة الإقتصادية نراه يمهد لتذليل العقبات التي قد تمنع أو تعقد إجراء بعض الصفقات التجارية. فعندما يقيم المبدأ القائل بأن طعام أهل الكتاب حلال للمسلمين عبر الآية الكريمة «.. اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم.» (س. المائدة ـ ٥ قرآن كريم.)، ينهي النزاع حول تعاطي أهل الذمة تجارة الطعام والمواد الغذائية مع المسلمين. معظم الفقهاء أخذ هذا المقطع القرآني وطبقه على حرفيته دون الإشارة إلى اللحوم التي يقوم بذبحها يهود أو نصارى لا يتقيدون بأحكام الشرع الإسلامي في هذا المجال[٢١].

الفقيه القرشي (ت. ـ ١٣٢٩ م) يرى أن ذبح الحيوان يمكن أن يمارس من قبل أهل الذمة بإستثناء المجوس والمشركين والمرتدين عن الإسلام؛ ولكن هذا الفقيه نفسه يفضل أن يتم الذبح بواسطة مسلم[٢٢]. لم يمنع أهل الكتاب من إنشاء مسلخ خاص بهم، ويرى أحد الفقهاء أنه إذا إشترى المسلم لحوماً منهم فإن الشراء لا يلغى[٢٣].

بعدما رأينا أن الرسول (ﷺ) قد أقام بعض العلاقات التجارية مع بعض أهل الكتاب، وأن القرآن الكريم قد أقر شرعية علاقاتهم التجارية، وبناء على رأي بعض الفقهاء، يمكن القول أن أهل الذمة يتمتعون بحق حرية التجارة والصناعة على قدم المساواة مع المسلمين، رغم بعض

---

(٢٠) يراجع كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٢٦٩ ـ تحقيق الشيخ صبحي الصالح ط. ١٩٦١ بيروت. ـ وإمتاع الأسماع للمقريزي جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٣٢٨ شرح م. م. شاكر. ط. القاهرة ١٩٤١. ـ وجان ضو: حقوق الإنسان في الإسلام. رسالة دكتوراه ص. ـ ١٥٧ جامعة باريس ١٩٥٧.

(٢١) يراجع تفسير الطبري جزء ـ ٩ ـ ص. ـ ٥٧٢ ـ ٥٧٣ ـ ٥٧٦ ـ ٥٧٧ ـ وابن قيم الجوزية: أحكام. جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٢٤٤.

(٢٢) محمد بن أحمد القرشي: معالم القربى في أحكام الحسبة ص. ـ ١٦١ ط. القاهرة ١٩٧٦.

(٢٣) أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف ص. ـ ٩٤.

الإستثناءات غير الهامة من الوجهة الإقتصادية[٢٤] .

ومن أجل تقييم مدى حق الكتابي بحرية التجارة وبتساويه مع المسلم في ممارسة هذا الحق، تبرز نقطتان هامتان تتصلان بالتجارة المصرفية والصفقات التجارية من جهة وبالشركات والإتفاقات التجارية التي تقوم بين أهل الذمة والمسلمين من جهة ثانية.

آ ـ الصفقات التجارية والتجارة المصرفية:

كان النصارى واليهود في سوريا ومصر يمسكون بزمام عناصر التجارة الكبرى التي كانوا يمارسونها قبل الفتح الإسلامي، كما كانوا يتمتعون بحق تعاطي تجارة الصرف والأقراض الربوي[٢٥] بعد الفتح. وفي بغداد عاصمة الإمبراطورية العباسية، كانت الشركات أو الجمعيات اليهودية تقوم بجميع الصفقات التجارية، وكان أعضاؤها من صيارفة البلاط والتجار. هذه المجموعات من أصحاب رؤوس الأموال كانت على مقدرة مالية تمكنها من مواجهة أخطار المغامرات التجارية الكبرى. و«من تنظيم وتسيير القوافل عبر الصحراء، الى البعثات البحرية من أجل غزو وإحضار الرقيق من شواطئ عالم السود الأفريقي، أو رحلات الإستطلاع التجارية الى الشرق الأقصى بقصد إستجلاب مختلف الأشياء الثمينة»[٢٦].

ونجد في ما كتب أحد المؤرخين الإسرائيليين وصفاً لوضعية مشابهة عرفها يهود تونس من القرن الثاني عشر للميلاد وحتى القرن السادس عشر. يقول هذا المؤرخ: «كان اليهود يشغلون مركزاً هاماً في حياة تونس الإقتصادية لأنهم كانوا الوسطاء الوحيدين للمسلمين في جميع الصفقات

---

(٢٤) يراجع سحنون جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٥١ وما يلي والشافعي جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ١٢٥ وما يلي .

(٢٥) يراجع روبير مانتران Robert Mantran في كتابه : الإنتشار الإسلامي L'expansion Musulmane طبعة كليو الجديدة رقم٢٠ Novelle Clio ص . ـ ٢٨٢ باريس ١٩٦٩ طبعة ثانية .

(٢٦) يراجع لويس ماسينيون L. Massignon مجموعة الدراسات الشرقية ص . ـ ٥ نقلاً عن ابراهيم غالي ص . ـ ٧٢ .

والمبادلات التجارية الهامة. ونظراً لإتصالاتهم التي شملت فرنسا وإيطاليا والمشرق فإن التجارة البحرية كانت في حوزتهم»[٢٧]. وقد كانت أوضاع النصارى في تونس أكثر إزدهاراً في ذلك المجال. ويحدثنا الكاتب نفسه أن تجار النصارى كانوا، عند كل إستيراد أو تصدير للبضائع يسددون رسوماً أدنى من تلك التي كان يدفعها التجار الإسرائيليون. «وبسبب معاهدات الخضوع les capitulations كانت الضريبة المفروضة على بضائع النصارى تبلغ ٣ ٪ بينما ترتفع تلك التي تفرض على اليهود الى ١٠ ٪»[٢٨].

ولم يقتصر نشاط أهل الذمة الإقتصادي على كل ذلك لأنه منذ بداية القرن الثاني عشر للميلاد أصبح اليهود والنصارى إختصاصيين في علم النقد والجهباذ (إدارة الأموال النقدية) وبذلك صار لهم تأثير كبير على إقتصاد الدولة والبلاد. وجرت العادة في ذلك العهد على إستعمال مقياس لقطع النقود المعدنية والقيام بوزنها. لقد كان ذلك علماً أتقنه منذ ذلك الزمن أهل الذمة وبرعوا فيه[٢٩]. وهكذا فمن الملاحظ أنه صار مفروضاً في الجهباذ أن يكون صاحب خبرة فيما يتعلق بقطع النقود ليتمكن من تمييز الصالح من الرديء بينها؛ وقد لعب في العصر العباسي دور الصراف الذي يتلقى المال القادم من جميع أقطار المملكة والذي تستدين منه الدولة لدفع رواتب الجند والموظفين[٣٠].

وكان لكبار المقاولين ممثلون في جميع المدن الكبرى وفي جميع المراكز التجارية الهامة. عمليات الأقراض والتسليف كانت تتم لقاء فوائد. والتحويلات النقدية خفت كثيراً. لقد كان الوسيط الدائم الذي تمر عبره الأموال أحد الصيارفة من اليهود أو النصارى!.

---

(٢٧) يراجع جاك شالوم في كتابه : يهود تونس ص . ـ ١٤ ، رسالة دكتوراه دولة قبلت عام ١٩٠٧ في جامعة باريس .

(٢٨) نفس المرجع السابق .

(٢٩) يراجع كتاب الخزانة الشرقية للزيات جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ١٣٣ .

(٣٠) نفس المرجع ص . ـ ١٣٣ .

ضمن هذا الإطار التاريخي كان تعاطي الربا يلعب دوراً هاماً لصالح أهل الذمة في القطاع التجاري. وقد أدى منع تعاطي الربا بين المسلمين الى دفع أعمال الصيرفة وتجارتها لتصبح حكراً على النصارى، ثم على اليهود من بعدهم[٣١].

ب ـ الشركات والإتفاقات التجارية:

كان القانون الإسلامي يضمن لأهل الذمة حرية الإتفاقات التجارية؛ ويبيح لهم العمل بمشاركة مع المسلمين، والإنصراف الى ممارسة جميع الأعمال التجارية[٣٢]. وقد جاء في حديث شريف أن الرسول (ﷺ) قد شارك يهوداً في بعض الأعمال، وأنه أبرم عقد مزارعة مقابل قسم معين من إنتاج الأرض. وقد ترك ليهود خيبر حق زراعة هذه الواحة مقابل قسم من المحصول والفواكه. وفي رواية أخرى جاء أنه منحهم هذا الحق شرط أن يقوموا بزراعة الأرض على نفقتهم، وقيل أنه (ﷺ) «دفع نخل خيبر معاملة وأرضها مزارعة» وأدنى درجات فعله عليه الصلاة والسلام الجواز»[٣٣]. ويرى الإمام مالك أنه يجوز للمسلم أن يمارس التجارة بواسطة مملوك نصراني وأنه إذا كان المسلم والنصراني يملكان سوية بيتاً ثم أراد المسلم بيع حصته، فإن لشريكه النصراني حق الشفعة[٣٤]. أما الحنابلة فإنهم يقرون صحة الشركة المنوه عنها أعلاه شرط أن ينزع من غير المسلم الحق بالقيام بأي عمل إداري في الشركة، لأنه يستطيع تعاطي الربا، فإذا قام المسلم بأعمال الإدارة تصبح الشراكة شرعية[٣٥]. أما فقهاء المذهب الشافعي فيرون أنه إذا دخل المسلم مع رجل من أهل الذمة في قضية تجارية فإن هذا العمل ليس ممنوعاً بل مكروهاً، خوفاً من تعاطي أعمال الربا التي يرخص بها للذمي؛ ولكن

---

(٣١) يراجع كتاب الاسلام والرأسمالية لمكسيم رودنسون ص. ـ ٥٤ ـ وروبير مانتران ص. ـ ٢٩٦.

(٣٢) يراجع جان ضو: حقوق الإنسان في الاسلام ص. ـ ١٥٧.

(٣٣) الكاساني: بدائع الصنائع جزء ـ ٦ ـ ص. ـ ١٧٥ ـ وهنري لاوست H. Laoust: le Précis De Droit D'Ibn Kuddama ص. ـ ١١٠ ط. بيروت ١٩٥٠.

(٣٤) يراجع الشافعي في كتابه: الأم جزء ـ ٤ ـ ص. ـ ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣٥) يراجع كتاب المغني لابن قدامة المقدسي جزء ـ ٥ ـ ص. ـ ١٠٩ ط. بيروت ١٩٧٢

الإمام الشافعي يفيد أنه إذا تم هذا العمل التجاري فإنه لا يلغيه[٣٦].

على أية حال فإن مشروعية الشركة بين المسلم والنصراني أو اليهودي قد أقرت بما يشبه إجماع الفقهاء. ويرى غولد زيهر في رواية قدمها الذهبي عن منع هذه المشاركة، نوعاً من التحريف الصريح حين يقول: «إن عقود الإذعان والمشاركة بين المسلمين والنصارى إستمرت في الظهور بكثرة ملفتة حتى في العصر الذي شهد كتابة هذه الرواية. وصارت النتائج القانونية لهذه العقود هدفاً لدراسات قام بها اللاهوتيون اليهود. أما هذه الرواية التي ظهرت وأقرت في زمن لاحق، فقد كانت تهدف إلى منع المشاركة في الأعمال المادية»[٣٧].

وفي النتيجة يمكن القول أن الشركات غير الشرعية كانت تقتصر على تلك التي تستدعي القيام بنشاطات محظرة على المسلمين. ولهذا السبب كانت «شروط عمر» تتضمن بنداً يحرم على الذمي بيع الخمرة من مسلم، وذلك يعني أيضاً أنه لا يجوز للمسلم أن يشترك معه في بيع الخمرة[٣٨].

ثالثاً ـ النشاطات التجارية المحرمة على أهل الذمة، والمباحة للمسلمين:

لقد كانت مسألة حق الذمي في بيع الكتب الإسلامية المقدسة والرقيق، موضوع مناقشات عديدة بين الفقهاء، مما يستدعي تلخيص النتائج والقواعد التي أعتمدت في هذين المجالين:

آ ـ الكتب الإسلامية المقدسة:

يلاحظ الباحث أن الفقهاء قد إتفقوا على تحريم بيع القرآن على

---

(٣٦) الشافعي: الأم جزء ـ ٤ ـ ص. ـ ٢١٢ وجزء ـ ٥ ـ ص. ـ ٢٠٥ ط. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.

(٣٧) راجع غولدزيهر: العقيدة والشريعة ص. ـ ٣١٢ ـ ٣١٣ ـ الترجمة العربية ط. القاهرة ١٩٥٩.

(٣٨) راجع خربوطلي: الاسلام وأهل الذمة ص. ـ ٩٢ ط. القاهرة ١٩٦٩ ـ والأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص. ـ ٢١٢ ـ ٢١٣.

الذمي وكذلك كانت كتب الحديث الشريف لأن بيعها محظور عليه أيضاً. أما بيع المنشورات التي تحوي آراء دينية فليس محظراً ولكنه مكروه.ولكن الإمام الشافعي يرى أنه إذا باع نصراني إلى مسلم نسخة من القرآن الكريم أو الحديث فإن البيع ليس محرماً ولا حتى مكروهاً؛ وبحسب رأي الإمام نفسه لا يستطيع الذمي تملك نسخة من القرآن الكريم أو كتاباً عن الحديث الشريف حتى عن طريق الإرث، وتصبح الوصية لاغية لهذه الجهة إذا إحتوتها[٣٩].

والمذهب المالكي يحرم أيضاً على الذمي شراء نسخة من القرآن الكريم؛ فإذا فعل فإن الشراء يلغى. ويمنع هذا المذهب أن يعطى ذمي قرآناً على سبيل الرهن[٤٠]. وكذلك فإن الإمام الشيعي المحقق الحلي يرى أن بيع القرآن للكافر هو عمل ملغى. ولكن بعض الفقهاء يقرون صحة هذا البيع دون أن يقروا حق الملكية للمشتري الكافر. هذا الحكم ينطبق أيضاً على الكتاب الذي يحوي حديث الرسول (ﷺ)، غير أن بعض الفقهاء يرون أن بيع هذا الكتاب الأخير للكافر ليس محرماً ولكنه مكروه[٤١]. أما لجهة تأجير القرآن الكريم لمدة أو إعارته فقد برز رأيان مختلفان: الرأي الأول يقول بمنع تأجير القرآن، أما الرأي الآخر للشافعي فيجيز التأجير وبيع نسخ القرآن أيضاً كسائر الكتب. وأبو حنيفة يمنع تأجير القرآن أي إعارته لمدة بينما يجيز ذلك الإمام الحنبلي المذهب إبن قدامة.

ب ـ شراء وإستعمال الرقيق المسلم:

هذا الأمر لم يكن يطرح عملياً كمشكلة قائمة طالما كان تجار الرقيق من اليهود ومعظم الرقيق يأتي من بلاد غير إسلامية. من هذا المنطلق نجد في كلام لأسقف ليون Agobard Of Lyon ما يفيد أن اليهود

---

(٣٩) يراجع كتاب الأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص. ـ ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٤٠) يراجع كتاب المغني لابن قدامة جزء ـ ٩ ـ ص. ـ ٣٥٦ مطبعة إمام القاهرة.

(٤١) الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن علي الحلي (المحقق) مولود عام ٦٠٢هـ: الشرع الإسلامي، الترجمة الفرنسية أ. كاري A. Querry جزء ـ ١ ـ فقرة ٢٣٦ ـ طبعة ١٨٧١ م.

كـانـوا ينتـزعـون أبنـاء نصـارى فـرنـسـا أو يشتـرونهـم ليـبيعـوهم فـي إسبـانيـا المـسلمـة[٤٢] . وبـالاضـافـة الـى ذلـك فـإن النـظام الإسلامي كان يبيح مبدئياً للرقيق أن يشتري حريته بأن يدفع مبلغاً معيناً من المال. وقد طبق هذا المبدأ على رقيق النصارى واليهود[٤٣]. لـذلك كـانت آراء الفقهاء قليلة ومتناثرة حول هـذا الموضـوع ويستطيع الذمي، وفقاً لرأي الإمام مالـك، أن يشتري مملوكـة مسلمة ويكـون هذا الشـراء شرعيـاً، لكن المشتري ملزم ببيع ما إشترى على الفور رجلًا كان المملوك أو إمرأة، وذلـك دون الإلتجاء إلى إلغاء عقد الشراء[٤٤].

المبحث الثاني

نتائج وتأثير نشاطات أهل الذمة التجارية.

كان لنشاطات أهل الذمة التجارية، - بالإضافة إلى المدى الكبير الذي أخـذته بسبب منـاخ الحريـة والمسـاواة الـذي تـأمن لهم بشكـل شبـه دائم - نتائجها البالغة الكثيرة، وسوف نـركز إهتمـامنا على إثنتين من هـذه النتائـج، نـظراً لأهـميتـهمـا الكبيـرة وهمـا: التـأثيـر السيـاسي والتجـاري المتصـاعـد بإستمرار، والثروة التي بلغت أحياناً حدود الأسطورة.

أولاً - قوة إقتصادية كانت مصدر نفوذ سياسي كبير:

يؤكد برنارد لويس أن بعض فترات التاريخ الإسلامي قد شهدت تمركز أعداد من غير المسلمين في قـطاعي التجارة والمـال. ولتفسير هـذه الظاهـرة التـاريخيـة، كمـا يسميهـا، يبتعـد في سبيـل ذلـك عن الإستنـاد إلى النـظام الإسـلامي ذاته ومـا يحمل من بـذور العدالـة والتسامـح معتمداً أسبـاباً شبـه سيكولوجية يقرر عبرها أنـه «طالمـا كان المسلمـون يتمتعون بتفـوق عسكري فعلي أو حتى تفوق مصطنـع، فقد كانوا مستعدين دائمـاً في هذه الحـال إلى

---

(٤٢) راجع آدم متز جزء - ١ - ص. - ٢٦٩ في حاشية للمترجم.

(٤٣) المغني جزء - ٦ - ص. - ١٣٨ ط. بيروت ١٩٧٢.

(٤٤) يراجع كتاب المدونة الكبرى لسحنون جزء - ١٠ - ص. - ٢٧٥.

تحمل نفوذ الأقليات الإقتصادي، ووضع يدهـا على إقتصاد بـلادهم وحياتهم الإقتصادية»[٤٥].

إن النفوذ الإقتصادي الـذي كان يـظهر لمصلحـة أهل الـذمة في بعض العصور كان نتيجة للنشاطات المـثمـرة التي يقـوم بهـا بعضهم في المجال الإقتصادي، ولكننا نستبعد أن تكون الأسباب نفسية مستمـدة من قوة وضعف نفوذ المسلمين السياسي والعسكري، لأن واقع الأمور التاريخيـة يناقض هـذا الرأي. وفي هذا المجال نذكـر أن عصر المتـوكل الـذي إنحسر فيـه نفوذهم الإقتصـادي كان أحـد عصور التفـوق العربي وليس عصـر ضعف أو إنهيـار. المهم أن بعض العوامـل كـانت تلعب دوراً كبيراً في هـذا المجال؛ منهـا أن العلاقات العالمية لنصارى سورية ومصر وبـلاد ما بين النهـرين وإيران وآسيا الوسطى إحتفظت بأهميتها البالغة كما في السابق. وقد إستندت تجارتهم في هذه البلدان إلى سلسلة متعددة الحلقات من الطوائف اليعقوبية والنسطورية. وقـد رأينا مـدى الإحترام الـزائد للكـاثوليكـوس النسطوري والمـركـز الكبيـر المعـطى له في البـلاط العباسي حيث كـانت مجالس السنـودس تجتمـع في بغداد[٤٦].

ويمكن عبـر عدد من الإشـارات الواردة في مصـادر قبطيـة وسـريـانيـة وعربية أن نحاول تبين ملامح شبكة من العلاقات التجارية التي كـانت تتصل من مركز نصـراني الى مركـز آخر. هـذه الشبكة كـانت ذات صلة بالـزيارات الدينية ورحلات الحجاج. وتجـدر الإشارة هنـا إلى دور هام جـداً للأرمن في هذا النطاق؛ فقد كانوا يأتون إلى ما بين النهـرين ومن هناك إلى بغـداد حيث كـان لهم جـاليـة ذات أهميـة ونفـوذ؛ وكـانـوا يصلون بتجـارتهم إلى آسيـا الصغـرى. أمـا في شمـال سـوريـا فقـد كـانـوا أسيـاد التجـارة في أيـام الـصليـبيـين؛ ثـم نـراهم يـتجـهـون نحـو سـوريـا حـيـث كـان ينتظرهم نفوذ كبير. لقد أصبح أحدهم وزيـراً في العصر الفـاطمي في نهايـة

---

(٤٥) يـراجع بـرنارد لـويس : مجلة Annales الفـرنسيـة عـدد ٣ ـ ٤ ـ أيـار ـ آب ١٩٨٠ ص . ـ ٧٩٥ .

(٤٦) يراجع موريس لومبارد M. Lombard ص . ـ ٢١١ .

القرن الحادي عشر للميلاد وهو الأرمني بدر الجمالي. وقد إستقدم إلى القاهرة كثيراً من التجار والمهندسين المعماريين الأرمن[٤٧]. وهكذا ففيما يختص بالعصر الفاطمي يمكن القول مع جاك تاجر أن قطاع التجارة والزراعة كان بين أيدي نصارى مصر. وفي هذه الفترة لم يكن الدور السياسي الذي لعبه بدر الجمالي وإبنه الأفضل شاهنشاه الأرمنيان بعيداً أو مختلفاً عن ذلك المناخ المليء بالتقدير والعطف تجاه النصارى[٤٨].

لقد قام التجار اليهود كذلك بأدوار هامة في المجال السياسي، وظفوها في خدمة مصالحهم التجارية والمالية. فقد أسند إلى التاجر اليهودي يعقوب بن كلس أمر تنظيم الدولة الفاطمية التي أقيمت في مصر في العام ٩٦٩ م؛ وقد إعتنق الإسلام في الفترة الأخيرة من حياته. وكان «في قديم أمره خرج إلى الشام فنزل بالرملة فجلس وكيلاً للتجار». ثم ذهب إلى المغرب فلما أخذ المعز لدين الله مصر سار معه إليها، فلما توفي المعز وولي العزيز بالله إستوزره في سنة ٣٦٥ هـ. وكان إسمه أبو الفرج يعقوب بن يوسف بن كلس[٤٩]. وفي الفترة التي تلت عهد جيل إبن كلس، كان اليهودي أبو سعد التستري هو الرجل القوي في الدولة الفاطمية[٥٠].

وهكذا فمع بداية القرن الخامس للهجرة، كان أبو سعد إبراهيم التستري وأخوه أبو نصر هارون يمارسان، أحدهما التجارة والآخر الصيرفة، بجانب شحن البضائع من العراق. وصار لهم شهرة أخذت في الإتساع الكبير مع تطور تجارتهم. وقد ساهمت عاداتهما في التصريح عن الإيداعات التي تلقوها من التجار الذين يموتون، في تدعيم تجارتهم وفي زيادة المبالغ المودعة لديهم بشكل كبير. وقد دخل إبراهيم في خدمة الخليفة الضاهر وجعل يحضر له مختلف أنواع الأثاث الفاخر والأموال حتى حصل على ثقته

(٤٧) يراجع كتاب « أقباط ومسلمون » لجاك تاجر ص . ـ ١٤٢ .

(٤٨) المرجع السابق ص . ـ ١٤ .

(٤٩) راجع تاريخ دمشق لابن القلانسي ص . ـ ٥٥ ـ ط . دار حسان للطباعة والنشر . دمشق ١٩٨٣ .

(٥٠) أ . س . تريتون A. S. Tritton ص . ـ ٢٤ ـ وخربوطلي : أهل الذمة ص . ـ ٢١٩ .

الكاملة. وذات مرة اشترى هذا الخليفة من إبراهيم جارية سوداء أعجبته، وقد ولد لهمنها إبنه المستنصر الذي تولى الخلافة بعده[٥١]. وفي العام ١٠٣٥ م أصبحت هذه الجارية السوداء أم الخليفة وإستمرت في تقدير مصالح إبراهيم، ولما قام الوزير الإنباري بإنزال الضرر بأخيه، تقدم هذا بشكواه إلى إبراهيم الذي حاول بدوره أن يحرض أم الخليفة على الوقوف بوجه الوزير الأنباري بحث إبنها على عزله، وذلك ما حصل بالفعل لأن المستنصر كان ضعيفاً؛ ولم يكن ليقوى على عدم تنفيذ طلبات أمه. والطلب المشار إليه نفذ عام ٤٣٦ هـ. ورغم أن إبراهيم لم يشغل مركز وزير فقد كان له من القوة وراء الكواليس ما يكفي لزعزعة عرش الخلافة عندما يريد[٥٢].

هذا النفوذ الذي تمتع به اليهود لم يقتصر على بلد واحد أو فترة زمنية واحدة؛ ويمكن التذكير هنا بالدور الذي لعبه يهود إسبانيا الذين إلتجأوا إلى المغرب بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ م؛ فبوصول هؤلاء القادمين الجدد تمتع قطاع التجارة والصناعة في المغرب بدعم جديد وإنطلاقة جديدة. وقد زادت كميات البضائع المصدرة والمستوردة بشكل كبير. ولما كان الأمراء يقتطعون رسوماً بنسبة ٨ إلى ١٠ ٪ على جميع منتجات اليهود المصدرة إلى الخارج، فقد أصبح هؤلاء الأمراء يهتمون شخصياً بنجاح التجار اليهود. وبذلك إزداد تأثير هؤلاء التجار السياسي بشكل كبير لدرجة أن أعمال الغش والرشوة التي كان بعضهم يلجأ إليها كانت تبقى بدون عقاب[٥٣].

وفي القرن السادس عشر للميلاد شجع سلطان المغرب محمد المهدي، اليهود على إجراء مفاوضات تجارية ومبادلات مع البلدان الأوروبية. وقد أوحى له أحد مستشاريه الذي تحول إلى الإسلام حديثاً، بأن يأمر بزرع مساحات كبيرة من الأرض بقصب السكر في مقاطعة فاس من أجل دفع البريطانيين للتزود بقصب السكر من المغرب بدلاً من إسبانيا حيث كانوا يشترونه لصناعة السكر. وقد نجح التجار اليهود في تحويل البريطانيين عن

---

(٥١) يراجع تريتون ص . ـ ٢٤ ـ والخطط للمقريزي جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٤٢٤ .

(٥٢) المرجع السابق نفسه .

(٥٣) راجع أدوارد مويفارين ص . ـ ٤٥ ـ ٤٦ .

إسبانيا إلى المغرب والنتائج الإقتصادية التي ترتبت على هذا العمل التجاري كانت كبيرة جداً(٥٤).

ثانياً ـ ثروة كانت أحياناً أسطورية:

منذ القرن الأول للهجرة كان سكان البلدان المفتوحة الأصليون يؤلفون العناصر المنتجة في المجتمع الأموي وأكثرية هؤلاء من النصارى. ويبدو، كما جاء في قول كودفروى وديمومبين وبلاتونوف، أن أحداً من المنتصرين العرب لم يفكر في تعاطي التجارة بعد الفتح. جميع قوى الإنتاج في الإمبراطورية الجديدة من زراعة وصناعة وتجارة بقيت بل أبقيت في يد السكان الأصليين(٥٥).

هذه الحال مكنت أهل الذمة من الحصول على موارد كبرى؛ فكان أن حصل البعض منهم على ثروات أسطورية في بعض العصور بسبب النشاطات التجارية التي كانوا يمارسونها ضمن ذلك الإطار الإقتصادي الكبير.

وبالإضافة إلى ثروات الأديرة التي بلغت حجماً كبيراً جداً كما رأينا وثروات رجال الجهباذ من أهل الذمة الذين إضطرت الدولة الإسلامية إلى الإستدانة منهم في نهاية كل شهر لدفع رواتب الجند، نلاحظ أن بعض تجار أهل الذمة قد حصلوا على ثروات بلغت حد الأسطورة بسبب نظام الحرية الإقتصادية الذي إعتمده الحكام المسلمون تجاههم. ويحدثنا التاريخ أن بعض هذه الثروات وضعت في تصرف الحكم والحكام دون أن يتعرض لتعد أو نقص من جراء ذلك. ويروي ناصر خسرو في رحلته أنه رأى، في مصر خلال العام ١٠٣٥ م، نصرانياً لا يمكن معرفة عدد السفن التي يملك ولا

---

(٥٤) أ. ديفو: A. Devaux فرنسا والمحميون اليهود في المشرق ص. ـ ٦٨ La France Et Les Protégés Juifs Aux Echelles Du Levant P. 68 طبعة باريس عام ١٨٩٥ ـ Paris 1895.

(٥٥) يراجع غودفرو ـ ديمومبين ـ وبلاتونوف Gaudefroy - Demobynes Et Platonov في كتابهم: العالم الاسلامي والبيزنطي Le Monde Musulman Et Bysantin ص. ـ ٢٣٥ ط. باريس ١٩٣١ بالفرنسية.

مجموع أملاكه ولا قيمتها الحقيقية، بسبب كثرتها «وقد إستدعاه الوزير وأخبره أن الوضع الإقتصادي سيء خلال هذا العام مما سيزيد في بؤس الأمة». ثم طلب إليه أن يخبره عن كمية القمح التي يستطيع تأمينها للبلد عن طريق البيع أو الإقراض؟.

ويذكر أن التاجر النصراني أقسم بالله وبثروة السلطان ووزيره أنه يملك كمية من القمح يستطيع بواسطتها تأمين تموين مصر كلها لمدة ست سنوات[٥٦].

وثمة رواية أخرى تبدو شديدة التعبير في هذا السياق أيضاً، حيث يذكر أحد المؤرخين أنه في العام ١٣٨٩ م = ٧١٩ هـ قابل الملك الظاهر برقوق تاجر من نصارى الشوبك وقال له: إنني أملك مئة ألف دينار وأقدم هذا المبلغ لسيدنا السلطان من أجل توزيعه على الجند. فإذا نفد هذا المبلغ وإحتجتم مبالغ أخرى فإنني على إستعداد لتقديم كل ما تريدون. وقد شكره الملك على ذلك. ويضيف المؤرخ أن هذا العمل شجع الملك على فتح الكرك[٥٧].

النشاطات التجارية التي تمكن أهل الذمة من القيام بها أمنت لهم الحصول على نفوذ سياسي ونفوذ إقتصادي كبيرين، وأحياناً على ثروة هائلة لبعض الأفراد منهم. إن هذا الأمر لا ينطبق بطبيعة الحال على جميع أهل الذمة في جميع العصور، ولكن من المعروف أنهم تمتعوا بمستوى إقتصادي مرتفع ضمن النظم والإجراءات الإسلامية التي كانوا يخضعون لأحكامها، وكانت هذه الأحكام تؤلف ضمانات في مجال حرياتهم الإقتصادية وغيرها.

---

(٥٦) يراجع ناصر خسرو: سفر نامة ص. ـ ١٠٦ الترجمة العربية د. يحيى كساب. ط. بيروت ١٩٧٠.

(٥٧) ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن الفرات: تاريخ ابن الفرات مجلد ـ ٩ ـ جزء ـ ١ ـ ص. ـ ١٤٠ ط. المطبعة الاميركية. بيروت ١٩٣٦.

الفصل الثاني

أهل الذمة وحق العمل

حق الكتابي بالعمل كان له صفة الحق المضمون الذي يمكنه من تعاطي جميع المهن والأعمال . وهذه الحرية دفعت بالكثير من أهل الذمة الى التوجه نحو المهن التي تدر أكبر نسبة من الأرباح المالية ، ومن ثم نحو أشكال من التخصص سهلت لهم إحتكار بعض المهن . هذا الكفاح من أجل الربح الوفير مهد السبيل إلى نشوء حالة مالية أكثر ملاءمة لأهل الذمة منها لغيرهم من سائر طبقات المجتمع القائم في دار الإسلام .

ومن هنا كان لتعدد وتنوع الأعمال التي تعاطاها أهل الذمة أهمية تاريخية وإجتماعية وقانونية خاصة بالإضافة إلى ظاهرة تخصصهم في مجال بعض الأعمال الهامة لا سيما المالية منها .

فهل كان من الممكن لهذا الوضع أن يقوم بدون مناخ كبير من الحرية والمساواة والإنفتاح على الحضارات الأخرى التي نشأ في ظلها أهل الكتاب؟ .

المبحث الأول

جميع الأعمال كانت ممارستها مباحة لأهل الذمة .

منذ عصور الإسلام الأولى كان نصارى شبه جزيرة العرب يمارسون

جميـع المهن. في المـدينـة المنـورة كـان معـظم معلمي المـدارس من النصـارى. ويـذكـر أن جفينـة الـذي كـان يعلم الخط هـو أحـد نصـارى الحيرة(٥٨).

بوجه عام كان أهل الذمة يقومـون بأمـور دينهم ويمارسـون نشاطـاتهم وطـرق حياتهم كمـا يحلو لهم. السبب الرئيسي لكـل ذلك هـو أنـه كـان في الأساس تطبيقـاً لأحد أحكـام الشريعـة الإسلاميـة، ومن جهة ثـانية لأن أهـل الذمة كانوا يؤلفون إحدى الشرائح الإجتماعية المفيـدة نتيجة مـا قدم لهـم من حريات وفرص للنجاح(٥٩). ولقـد رأينا كيف أتيـح لهم أن يصلوا إلى جميع مراكز الإدراة وكيف أصبـح معظم صغـار الموظفين من أهـل الذمـة. وهكذا كانت ممارسة جميع المهن متاحة لهم في جميع العصور. ويذكر المؤرخـون أنه حتى في عصر الخلفاء الراشدين كانت أعداد كبيرة مـن أهل الذمة تعمل في القطاع الزراعي(٦٠)، لا سيما النصارى. وكذلك مارس اليهود عدداً كبيراً من المهن في ذلك الزمن وتبوأوا مراكـز هامـة في الإدارة. وهاجـر منهم عدد كبيـر من جنوبي جزيـرة العـرب ليستقـروا في الكـوفـة ويمـارسـوا الأعمـال الـزراعية؛ وثمـة آخرون تعـاطـوا مختلف المهن في الأراضي والأمـاكن التي تركها لهم الخليفة عمر بن الخطاب. أما يهود الحيرة فبعد أن رفضوا الإنتقال إلى الكوفة عند تأسيسها عادوا وسارعوا إلى الإنتقال بعد أن شاهدوا الثـروات التي جمعها اليهود الذين سبقوهم إليها، وأخذوا يهـاجرون إلى الكـوفة منـذ العام ٢٠ للهجرة. كثير من اليهود كانوا يمارسون مهن الصباغة وغزل الحريـر وصناعة الـزجاج وإدارة تسييـر السفن، وأخيراً مهنـة صنع وبيـع المجوهـرات التي سهلت لهم إنشاء علاقات مع الملوك والأمـراء. ويحدثنـا المؤرخون أن يهود القدس قد إحتكروا لفتـرة طويلة تجـارة الصباغ، وفي إسبـانيا إحتكـروا مهنة خصي الرقيق(٦١).

---

(٥٨) يـراجـع مـروج الـذهب للمسعـودي جـزء ـ ٢ ـ ص . ـ ٣٢٠ ط . دار الأنـدلس . بيـروت ١٩٦٥ ـ وتاريخ الطبري فقرة ١ / ٢٧٢٢ و ١ / ٢٧٩٧ .

(٥٩) يراجع تريتون ص . ـ ١٣٢ .

(٦٠) يراجع د . خربوطلي : الاسلام وأهل الذمة ص . ـ ١٢٧ .

(٦١) نفس المرجع السابق .

ومن أجل تقدير القيمة الصناعية لأهل الكتاب والتسهيلات التي أعطيت لهم والأعمال التي كانوا يتعاطونها بحرية، نقدم على سبيل المثال رواية تبدو شديدة التعبير في هذا المجال. تقول الرواية أن «عمر بن الخطاب، الخليفة الراشدي، خرج يوماً يطوف في السوق فلقيه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وكان نصرانياً، فقال: يا أمير المؤمنين أعدني على المغيرة بن شعبة؛ فإن علي خراجاً كثيراً، قال وكم خراجك؟ قال: درهمان كل يوم قال: وأيش صناعتك؟ قال: نجار، نقاش، حداد، قال: فما أرى خراجك بكثير على ما تصنع من الأعمال؛ قد بلغني أنك تقول: لو أردت أن أعمل رحى تطحن بالريح فعلت، قال: نعم، قال: فاعمل لي رحاً. قال: لئن سلمت لأعملن لك رحاً يتحدث بها من بالمشرق والمغرب، ثم إنصرف عنه فقال عمر: لقد توعدني العبد آنفاً»[٦٢] وهذا الغلام هو الذي قتل الخليفة عمر بن الخطاب فيما بعد.

ويجمع المؤرخون على القول أن الكثيرين من أهل الذمة تمكنوا من الحصول على ثروات كبرى وأملاك هامة بفعل المهن التي كانوا يمارسون. لقد كان منهم المهندسون والصيادلة والأطباء، وعملوا في مجالي التجارة والزراعة، وساهموا في إدارة الدولة وإبتنوا لأنفسهم القصور الكثيرة الفخمة[٦٣].

إستمرارية هذه الحال لفترة طويلة من الزمن دفعت بأهل الذمة إلى نوع من التخصص في بعض المهن والأعمال التي توارثوها. وقد ظهرت آثار هذا التخصص في جميع عصور التاريخ الإسلامي.

المبحث الثاني

التخصص.

كان لعزوف المسلمين الأوائل عن تعاطي الكثير من المهن، أثره في

(٦٢) يراجع الطبري: تاريخ الرسل والملوك فقرة ١ / ٢٧٢٢ ـ و ١ / ٢٧٩٧ ـ ومروج الذهب للمسعودي جزء ـ ٢ ـ ص. ـ ٣٢٠ ط. دار الأندلس. بيروت ١٩٦٥.

(٦٣) يراجع كتاب دراسات في النظم الإسلامية لتوفيق سلطان يوزبكي ص. ـ ١٩٢.

تكوين حالة إقتصادية ملائمة لأهل الكتاب. لقد حصرت جميع نشاطات هؤلاء في نطاق بعض المجالات التجارية والصناعية والمهنية فأدى ذلك إلى خلق مهارات هامة بسبب التجارب المتواصلة. وفي نفس المنزل، كما يقول غوتييه، كان الإبن، في الغالب، يحتل مكان أبيه وتصبح صفات الأب المهنية المكتسبة وراثية ومستمرة. وينهي المؤرخ المذكور كلامه بالقول أن الطبقة الحاكمة قد إقتنعت متأخرة بممارسة الأعمال التي عزفت عنها في البداية(٦٤).

كان مجال التخصص المنوه عنه كبيراً جداً. لأنه كان يشمل مهناً تتطلب دراسة علمية واسعة وأخرى تحتاج إلى الكثير من الممارسة بالإضافة إلى نوع من التقنية. أما الفئة الأولى فكانت تشمل مهن الطب والهندسة والترجمة بينما تشمل الثانية مهن الجهباذ (الإدارة المالية) والصياغة والتجارة والصيرفة. وهكذا كانت المهارات المهنية المكتسبة تشمل مجالات عمل شديدة الإختلاف كالصناعة وفن العمارة والزراعة.

أولاً ـ المهن التي تتطلب ممارستها دراسة علمية عميقة:

هنا لا بد من الإشارة إلى أن الطبيب الذمي كان في بعض العصور حاجة فرضت على الخليفة أن يكون لديه في قصره طبيب ذمي أو أكثر. هذه الحال تلاحظ بشكل خاص في العصر العباسي ونذكر على سبيل المثال أن بختيشوع طبيب هرون الرشيد النصراني كان يتقاضى راتباً شهرياً قدره إثنا عشر ألف درهم، عدا العطاءات التي كان يحصل عليها وعائدات الضياع التي كان يملكها.

وإذا كان لهذه الحال بعض أسباب سياسية أحياناً تجعل الخليفة لا يطمئن إلى جلسائه الأقربين، فإنه كان لنجاح هؤلاء الأطباء ولطاقاتهم العلمية أثرها الكبير في إستمرارية أعمالهم في هذا المجال، بالإضافة إلى قلة عدد الأطباء المسلمين في البداية.

---

(٦٤) يراجع غوتييه في كتابه Moeurs Et Coutumes Des Musulmans عادات وتقاليد المسلمين ص. ـ ٢١٢ ـ ٢١٣.

ونلمس دلائـل نجاح بعض الأطبـاء من أهـل الـذمـة عبـر آثـار بعض الكتاب المسلمين الذين يصفون حنين بن إسحق «برأس أطبـاء عصره» وهبة الله بن تلميذ «بأبو قـراط عصره وجـالينوس دهـره» ويعجب إبن خلكان من أن رجلاً في ذكائه وعبقريته لم يعتنق الإسلام؛ وكان معاصره أبو البركات هبة الله اليهودي يسمى «بشمس العصر».

وفي بعض العصـور تقـاسم هـذه المهنـة اليهـود والنصـارى في بـلاط الخليفة وقصور الأمراء؛ كما كان الرهبـان يهتمون بمعـالجة المـرضى وكانت بعض الأديرة تؤلف في بعض الأحيان مراكز للعناية الطبية في مكـافحة بعض الأمراض. بينما كان بعضها الآخر يعتمد في شهرته على المياه المعدنية التي توجد في أرضه.

وهكذا تمكن بعض أطباء أهل الذمـة من أن يفرضـوا أنفسهم كضرورة على بعض الخلفـاء فنجـد أن المـأمـون الـذي ألقى الـطبيب بختيشـوع في السجن، إضطر إلى الإفراج عنه وإعطائه مبلغاً ضخمـاً من المال، والمتـوكل الـذي إتخذ مـوقفاً معـادياً من أهـل الذمـة على العموم (٨٤٧ م) لم يستـطع الإستغناء عن أطبائه من أهل الذمة[٦٥].

أما مهنة الهندسة فقد مارسها أهل الذمة بصورة تشابه أحيانـاً ممارستهم لمهنة الطب. أحمـد بن طولـون (٨٦٨ ـ ٨٨٤ م) إستعمل مهنـدساً نصـرانياً وعنـدما غضب منـه وضعه في السجن. ولكنـه عنـدمـا أراد أن يبني مسجـداً نصحـه مستشاروه بـإستعمال أعمـدة الكنائس في مقـاطعات الـدلتـا في بنـاء المسجد المذكـور؛ غير انـه رفض الأخذ بهـذا الإقتراح لأنـه كان يـريد بنـاء مسجده بالمال الحلال. وقد علم مهندسه بذلـك في سجنه فكتب إليـه معلناً عن مقـدرته على بنـاء المسجد دون اللجـوء إلى إستعمال الأعمـدة بإستثنـاء عمودي القبلة (مكان مخصص للإمام عند الصلاة بإتجاه الكعبة). فإستـدعاه إبن طولون وطالبه بشرح العرض المقـدم. عند ذلـك رسم المهندس خـريطة

---

(٦٥) يراجع تريتون ص. ـ ١٨٢ ـ ١٨٣ ترجمة حسن حبشي ط. دار المعـارف ـ وخربـوطلي: الاسـلام وأهـل الـذمـة ص ـ ١٢٧ ـ ١٢٨ ط. المجلس الاعلى للشؤون الاسـلاميـة في القاهرة.

المسجد وناولها له. ولما إنتهى البناء أعطاه إبن طولون عشرة آلاف دينار وخصص له مبلغاً شهرياً من المال، ظل يقبضه حتى وفاته[٦٦].

وجاء في رواية أخرى - ربما كانت أشد تعبيراً - أن الحاجة الماسة والتخصص ألجآ مجد الدين بن مطلب أن يسند إلى مهندس يهودي يدعى أبو المنجا بن شعيا أمر القيام بأعمال حفر الترعة التي حملت إسم هذا المهندس؛ ومما يستدعي الإهتمام أن مجد الدين المذكور قد تولى مركز وزير في بغداد عام ٥٠٥ هـ. بعد أن تعهد بعدم إستخدام أي من أهل الذمة في جميع إدارات الدولة[٦٧].

بالإضافة إلى كل ذلك نذكر بأنه سبق الحديث عن الدور الذي قام به المترجمون من أهل الذمة الذين أسند إليهم الخلفاء العباسيون لا سيما هرون الرشيد أعمال ترجمة الكتب القيمة من اليونانية. وقد كلف آخرون منهم بالترجمة عن اللغات الفارسية والسريانية والهندية إلخ... وإكتسبت هذه الأعمال إستمرارية وإزدهاراً على يد أحفاد هؤلاء المترجمين من أهل الذمة، فساهموا في تلك النهضة الثقافية الكبرى التي أقامها المسلمون ونشروها في كل مكان من تخوم الهند والصين إلى أقاصي أوروبا وإفريقيا، متجاوزين جميع الحواجز في إنفتاح واع على جميع الحضارات المعاصرة.

ثانياً - المهن ذات الربح الوفير:

ولم يقتصر التخصص الذي أشرنا إليه على المهن التي تتطلب ثقافة علمية كبرى ولكنه في هذا المجال كما في غيره من مجالات المهن الأخرى التي مارسها أهل الذمة، كان عامل الربح المادي هو الأهم في تقدير إختيارهم للمهن التي يمارسون. إن هذا العامل بالتحديد هو ما دفع بأهل الذمة إلى إحتكار تجارة الصيرفة[٦٨]. ويروي الرحالة المشهور البشاري

(٦٦) يراجع أ. س. تريتون ص. - ٢٠ - ٢١.

(٦٧) يراجع كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزء - ١٠ - ص. - ٥٥٤- وتريتون ص. - ٢٠ - ٢١.

(٦٨) يراجع أ. ف. غوتييه E. F. Gautier ص. - ٢١٢ - ٢١٣.

المقدسي المتوفي في الربع الأخير من القرن الرابع للهجرة ما يلي: «وأكثر الجهابذة والصياغين والصيارفة والدباغين في هذا الإقليم (الشام) يهود؛ وأكثر الأطباء والكتبة نصارى». ومن المفيد أن نلاحظ هنا أن المقتدر بالله عندما تولى الخلافة (٢٩٥ ـ ٣٢٠ هـ = ٩٠٨ ـ ٩٣٢ م) كان أول ما أمر به في السنة الثانية «أن لا يستخدم أحد من اليهود أو النصارى إلا في الطب والجهبذة فقط». من هنا يمكن ملاحظة أهمية الدور الذي مارسه هؤلاء في مجالي الصيرفة وإدارة الأعمال[٦٩]. وعندما حاول الجاحظ (ت ـ ٨٦٩ م) أن يشرح في إحدى رسائله أسباب الإحترام الزائد الذي يتمتع به النصارى لدى الرأي العام، كانت المهن التي يمارسونها في طليعة وأهم هذه الأسباب. وقد ذكر أن أوضاعهم لم تكن سيئة أبداً حتى ذلك العصر. وحين عدد مهنهم قال «ومما عظم النصارى في قلوب العوام وحببهم الى الطغام، أن منهم كتاب السلاطين وفرَّاشي الملوك وأطباء الأشراف والعطارين والصيارفة. ولا نجد اليهودي إلا صباغاً أو دباغاً أو حجاماً أو قصاباً أو شعاباً»[٧٠] وقد إحتكر يهود بيت المقدس تجارة الصباغة؛ وفي إسبانيا إحتكروا تجارة خصي الرقيق[٧١]. بالإضافة إلى ذلك يروي المقدسي أن معظم الصيارفة وتجار المال في دمشق في العصر العباسي كانوا من اليهود[٧٢]. وحتى في العصر الطولوني (٨٦٨ م) في مصر لم يكن أهل الذمة قد خسروا شيئاً من إمتيازاتهم السابقة، بل إحتفظوا بخبراتهم الفنية والصناعية وبجميع وظائفهم المالية[٧٣]؛ ولم يتوقف كل ذلك عند العصر المذكور بل

---

(٦٩) تراجع رسالة الرد على النصارى للجاحظ والخزانة الشرقية لحبيب الزيات جزء ـ ٢ ـ ص. ـ ١٣٤.

(٧٠) يراجع G. Von Grunebaum غوستاف غرينبوم في كتابه: اسلام العصر الوسيط الترجمة الفرنسية لأوديل مايو Odile Mayot ص. ـ ٢٠١ ط. باريس ١٩٣٢ ورسالة الرد على النصارى للجاحظ.

(٧١) يراجع كتاب الاسلام وأهل الذمة لخربوطلي ص. ـ ٢١٣.

(٧٢) نفس المرجع ـ ويراجع أيضاً آدم متز جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٦٦.

(٧٣) يراجع علي حسنى الخربوطلي: العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود ص. ـ ١٠٦ ط. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة ١٩٦٩.

إستمر في العصور التالية؛ حيث نلاحظ أنه في العصر الإخشيدي في مصر (٩٣٥ - ٩٦٩ م) إستمر أهل الذمة في ممارسة المهن والصناعات التي تدر الربح المالي الوفير. وقد كثر بينهم الصاغة والصيارفة وإستطاعوا الحصول على كثير من الوظائف المالية(٧٤).

ثالثاً ـ أسباب الوضع المهني الهام للكتابي:

عبر جميع العصور ظلت نشاطات أهل الذمة تتمحور حول بعض القطاعات الإقتصادية الخاصة كما رأينا. وهذه الظاهرة التاريخية تتصل بإعتبارات ذات طابع ديني وأخرى ذات طابع سياسي أو إجتماعي شديدة التداخل. فالشريعة الإسلامية تحظر على المسلم تعاطي الربا وتجارة الخمرة ولحم الخنزير وتسمح لأهل الكتاب بممارسة كل هذه الأمور، كما تطبق عليهم في هذا المجال أحكام شرائعهم الخاصة التي تسمح بذلك(٧٥).

من هنا كان غياب المنافسة دافعاً لأهل الذمة لتعاطي تجارة الربا التي فتحت المجال أمامهم للتخصص في علم المال والربح الوفير في ممارسة تجارة العملة. ويتصل الدور الكبير الذي لعبه من كانوا يسمونهم (الجهباذ) من أهل الذمة بهذا النوع من التخصص الذي إمتدت آثاره عبر عدة قرون من الزمن(٧٦).

ولقد ساعد على إقامة هذا الوضع عاملان، أحدهما يمثله تمكن أهل الذمة من اللغات الأجنبية التي يتكلمها أبناء البلدان المجاورة للبلاد الإسلامية. أما العامل الثاني فناشئ عن العلاقة الدينية بينهم وبين سكان تلك البلاد الذين تجمع بينهم وبين أهل الكتاب وحدة الدين؛ وذلك ما كان يدفع بهؤلاء الأجانب إلى مساعدة أبناء دينهم في الديار الإسلامية في أمور التجارة الدولية التي كان تعاطيها من الصعوبة بمكان على المسلمين نظراً

---

(٧٤) الاسلام وأهل الذمة للخربوطلي ص. ـ ٢١٣ ـ وآدم متز جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٦٦.

(٧٥) يراجع محمد بن أحمد القرشي ص. ـ ٨٤ ـ ٨٥ ـ وشرح السِّيَر الكبير جزء ـ ٣ ـ ص. ـ ٢٢٦ ط. حيدر آباد ١٣٣٥ هـ.

(٧٦) يراجع برنارد لويس: العرب في التاريخ The Arabs In History. الترجمة العربية لفارس وزايد ص. ـ ١٢٩ ط. بيروت ١٩٥٤.

لعدم إلمامهم باللغات الأجنبية(٧٧). بالإضافة إلى ذلك بقيت تجارة الخمرة محظرة على المسلمين ومباحة لأهل الكتاب. ولهذه الأسباب أصبحت وقفاً على هؤلاء في غياب أية منافسة ممكنة للمسلمين(٧٨). من هذا المنطلق إتجهت سياسة الحاكمين - التي تحكمها في الغالب مصالح بيت المال، بدافع من ضرورة إشباع حاجاته المالية - في طريق تشجيع أعمال الصرف وتجارة المال والعملة بشكل مباشر، علماً بأن هذه الأعمال وتلك التجارة تستلزم تعاطي الربا. وقد رأينا أنه سرعان ما بدأت الدولة تعمد إلى الإقتراض بفائدة ربوية من أهل الذمة، وهم أسياد هذه التجارة في ذلك الزمن.

وتأخذ هذه الظاهرة التاريخية شكل الضرورة التي لا بد منها من أجل دفع رواتب الجند في العصر العباسي. هذه السياسة المتأثرة بحاجات بيت المال نفسها والتي ظهرت بوادرها بشكل مبكر شجعت، وإن بصورة غير مباشرة، كل مبادرة تجارية يقوم بها أهل الذمة، وذلك بحماية حرياتهم الإقتصادية حتى تلك التي تحرم ممارستها على المسلمين؛ من هنا نجد أن رجلاً كالخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (رض) ينصح عماله وجباته بما من شأنه تسهيل تعاطي تجارة الخمرة لأهل الذمة ليتمكنوا من دفع الضريبة من أرباح هذه التجارة(٧٩).

ومن هذا المنطلق أيضاً، نرى أن أهل الذمة قد تمكنوا من ممارسة أهم وأبرز المهن التي يتطلب تعاطيها تخصصاً علمياً - وهو يستدعي تكاليف باهظة في ذلك الزمن - كالطب والترجمة والهندسة. ولقد كان ذلك بتأثير عاملين ساهما في إنشاء هذه الحال وهما حالة الغنى التي توفرت لطبقة كبيرة

---

(٧٧) يراجع ابن خرداذبة في كتابه: المسالك والممالك ص. - ١٥٣ ط. لايد ١٣٠٦ هـ - Leyde - وكذلك توماس أرنولد في كتابه Preaching Of Islams الدعوة الى الاسلام الترجمة العربية ف. جورج ص. - ١٥٨ - ١٥٩ - دار الطليعة - بيروت.

(٧٨) يراجع أبو عبيد فقرة ١٣٢ من كتابه: الأموال.

(٧٩) يراجع أبو عبيد في كتابه: الأموال ص. - ١٢٩ - وإبن قيم الجوزية في أحكام أهل الذمة جزء - ١ - ص. - ١٦٤ - وأبو يوسف في كتاب الخراج ص. - ١٢٦.

من أهـل الذمـة كما رأينـا، والإلمام بـاللغات الأجنبيـة الذي لم يكن متوفراً للمسلمين. وقـد أدت هذه الحـال إلى أن تكون بعض المهن المشـار إليها، حكـراً عليهم في بعض الفتـرات. وبمـا يشـابــه هـذا الــوضـع مــع بعض الإستثنـــاءات، يمكن أن نـــذكــر بعض المهن التي تستـــدعـي نـــوعـــاً من الإختصاص الصناعي كالصياغة(٨٠).

وبنتيجـة التخصص المشـار إليــه في علم المـال والصيــرفـة وبعض الإعتبارات السياسية ذات العلاقـة المباشـرة مع حـاجات بيت المـال، تمكن فريق من أهل الكتاب من الوصول إلى مراكـز هامـة وكثيرة في الإدارة، وإلى الكثير من الوظائف المالية والإدارية الأخرى(٨١).

(٨٠) يراجع أ. س. تـريتون ص. - ١٨٢ - ١٨٣. - وخـربوطلي : في كتـابه عن أهـل الذمـة ص. - ١٢٧ - ١٢٨.

(٨١) يراجع برنارد لـويس في كتابـه : العرب في التـاريخ The Arabs In History ص. - ١٣٢ - ١٣٣.

الباب الثاني

التكاليف المالية

في الإسلام يجري التمييز نظرياً بين الضريبة والمساهمة بشكل مشابه لما هو قائم في الأنظمة الغربية؛ فالمسلم يلتزم بالمساهمة في دفع الصدقة بينما يلتزم أهل الذمة بتأدية إستحقاقين مختلفين هما ضريبة الرأس وضريبة الأرض.

وبذلك لا تخضع عائدات أموال أهل الذمة غير المنقولة لأية ضريبة أو رسم من حيث النظرية. ولكن هذه العائدات قد خضعت في العصور المتأخرة إلى رسوم (أو ضرائب) مختلفة غير متوجبة نظرياً كما رأينا. هذه الرسوم كانت تستوفى عن البضائع دون النظر إلى تبعية أصحابها الدينية. ويجري تحصيلها على حدود البلاد وأحياناً في الداخل عند نقل البضائع من مقاطعة إلى أخرى. ولكننا لن نتناول هذه الحال بالدرس والتفصيل بإعتبارها خارجة عن نطاق موضوعنا، لأنها كانت تفرض غالباً دون النظر إلى الإنتماء الديني ودون تفريق بين المسلم وغير المسلم ومن هنا لم تكن مختصة بأهل الكتاب، رغم أنها فرضت عليهم دون الرجوع إلى أي نص عقائدي أو نظري[1].

(١) يراجع كتاب الاسلام والحضارة الاسلامية لأندره ميكال André Miquel ص. - ٧٧ - والخراج لأبو يوسف ص. - ٨٠ - والخراج ليحيى بن آدم ص. - ٤٦ وما يلي - والأموال لأبو عبيد فقرة ١٦٥٥ وما يلي.

الفصل الأول

الجزية

لا بـد للبـاحث قبـل الخـوض في مـوضـوع الجـزيـة من الإنتبـاه إلى الغموض الذي ظل يكتنف تعريف هذه الكلمة من جهة؛ وإلى الحوار الـذي جرى حول تأثير فرض هذه الضريبة لجهة مخالفة مبدأ المساواة أمام القانون.

من هنا كان لا بد من محاولة تعريف مدلول هـذه الكلمة عبـر أصولهـا التـاريخية ومـدى شرعيتهـا وقيمتها المـالية وطـرق دفعهـا من جهـة وحـالات الإعفاء منها أو إلغائها بالإضافة إلى حالة قبيلة بني تغلب النصرانيـة الخاصـة التي رفض أفـرادها دفـع الجزيـة ولـم يتقبلوا مـدلـول الكلمـة التي أستبـدلت بغيرها، من جهة ثانية.

المبحث الأول

تعريف الجـزية

إن تعـريـف كلمة جـزية إستمـر غـامضـاً لمـدة طـويلة. وقـد جـاء في القاموس المحيط: الجزية خراج الأرض وما يؤخـذ من الذمي والجمـع جزى وجزي وجزاء.

وقال إبن الأثير في النهـاية: الجـزية هي عبـارة عن المال الـذي يعقد للكتابي عليه الذمة. أما الماوردي فيرى أن الجزية ضريبـة تفرض على أهـل الكتاب وأنها جزية الرأس تطبق على رأس كـل منهم، وأنها مشتقـة من كلمة

جزاء ، وأن فرضها عليهم قد تم إما بسبب عدم إعتناقهم للإسلام ، وإما ثمناً للحماية التي يؤمنها لهم المسلمون . ويضيف إلى ذلك أن من الواجب أن تجبى هذه الضريبة برفق(٢) .

هذا الغموض في التفسير اللغوي الذي يلاحظه الماوردي قد كان سبباً في إلتباسات كثيرة واجهت المؤرخين والفقهاء المسلمين. وقد زاد في ذلك الغموض كون طبيعة الجزية التعاقدية ذات المفاعيل الدائمة، مهدت لمجموعة من الإجتهادات الهادفة إلى تبرير دفعها. ومن هذا المنطلق برزت عدة إعتبارات . .

ففي نظر البعض جاء فرض هذه الضريبة بديلاً عن الخدمة العسكرية التي أعفي منها أهل الذمة؛ وآخرون رأوا أنها فرضت نظير الحماية، وفي مقابلها أو مقابل الإقامة في ديار الإسلام؛ وقد ألمح بعض قدماء المؤرخين إلى علاقة ما قائمة بين فرض الجزية من جهة والخدمة العسكرية من جهة أخرى وإستندوا في نظريتهم هذه إلى بعض الوقائع التاريخية الهامة التي كان أبرزها معاهدة الصلح التي أبرمها القائد الإسلامي سراقة في العام ٢٢ للهجرة مع بعض سكان أرمينية. وقد نصت هذه المعاهدة على أن يساهم هؤلاء مع المسلمين في حروبهم وأنه بسبب هذه المساهمة يعفون من دفع الجزية. وأن الذين لا يؤدون منهم هذه الخدمة العسكرية يلزمون بدفع الجزية(٣).

هذه الحال التي تقرها معاهدة رسمية تطرح السؤال حول ما إذا كانت الجزية هي عبارة عن ضريبة يدفعها غير المسلمين لقاء إعفائهم من الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين؟ ولكن إجتهادات أخرى مختلفة وردت

---

(٢) يراجع كتاب الأحكام السلطانية للماوردي ص . ـ ٢٩٩ ـ وكتاب النهاية لابن الأثير جزء ـ ١ ـ ص . ـ ١٦٢ ط . المطبعة الخيرية بمصر ١٣١٨ هـ ـ القاموس المحيط جزء ـ ٤ ـ ص . ـ ٣١٢ لمجد الدين الفيروز ابادي مطبعة دار المأمون ط . رابعة ١٣٥٧ هـ .

(٣) يراجع تريتون ص . ـ ٢٤٤ ـ والكونت دي جهاي F. Von Steen De Jehay: وضع الرعايا غير المسلمين في الدولة العثمانية ص . ـ ١٠ ـ ط . بروكسل ١٩٠٦ .

فيما كتب القلقشندي (١٤١٨ م) المؤرخ العربي المعروف في حديثه عن كتاب موجه من السلطات العامة إلى رؤساء أهل الذمة قال أنه جاء فيه: «والجزية لدمائكم وأولادكم عصمة، وعلى دفاعها لا دافعها وصمة، ولأجلها ورد في الحديث: من آذى ذمياً كنت حجيجه يوم القيامة وهي أجرة سكنى الدار»(٤). وإذا كان هذا الكتاب يشير إلى أن الجزية هي عبارة عن بدل إيجار فإن بعض المؤرخين المعاصرين يرى أن الجزية هي عبارة عن ضريبة خاصة يدفعها المحمي (الذمي) لقاء الإحتفاظ بحق ممارسة أمور دينه، ولقاء حقه بالخضوع إلى رؤسائه الدينيين من أساقفة أو حاخامين في جميع دعاواه القضائية وشؤونه الخاصة(٥).

والخلاصة أن الجزية هي عبارة عن ضريبة يؤدي دفعها إلى حصول غير المسلمين على حماية يلزم المسلمون بتأمينها لهم ولأموالهم في الداخل والخارج. إن دفع هذه الضريبة يؤلف المقابل الموازي لجميع الحقوق والإمتيازات التي منحت لهم(٦).

المبحث الثاني

لمحة تاريخية

يحدثنا المؤرخون أن اليونان والفرس والرومان قد فرضوا ضريبة على فئات وطبقات كثيرة من رعاياهم؛ فسكان أثينا في اليونان جمعوا هذه الضريبة من سكان شواطئ آسيا الصغرى في القرن الخامس قبل المسيح، في مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين الذين كانوا يخضعون للنفوذ الفارسي؛ أما الرومان فقد فرضوها على سكان غاليا (فرنسا) بعد فتحها، وكانت تساوي بين ٩ و١٥ جنيهاً إنكليزياً على الشخص الواحد وذلك يساوي

---

(٤) يراجع القلقشندي الجزء - ١١ - ص . - ٣٨٨ .

(٥) يراجع الاسلام والحضارة الاسلامية لأندره ميكال André Miquel ص . - ٧٤ .

(٦) يراجع منها ج التوابين للنووي جزء - ٣ - ص . - ٢٧٥ط١٨٨٢م. الترجمة الفرنسية لفان دن برج Van Den Berg - والماوردي ص . - ٣٠١ .

بدوره سبعة أضعاف الضريبة التي فرضها العرب بعد الفتح الإسلامي(٧).

ويظهر من قانون نشره الأمبراطور قسطنطين عام ٣٦٨ م أو ٣٧٠ م أنه أعفى من دفع الجزية الراهبات، والأرامل اللواتي تجاوزن السن الذي يسمح لهن بالزواج ثانية والذكور دون سن العشرين والنساء غير المتزوجات، ونص قانون آخر ظهر في أنطاكية عام ٣٧٥ م على أن جميع الجنود الذين أقسموا اليمين العسكري يعفون من دفع الجزية(٨).

وجاء في تاريخ الطبري أن كسرى ملك الفرس أسند إلى بعض حكماء مملكته أمر دراسة تنظيم جديد للضرائب. وقد تضمن أحد قراراتهم نصاً على فرض جزية الرأس على الشعب بإستثناء «أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرابذة والكتاب ومن كان في خدمة الملك» أما قيمة هذه الضريبة المقترحة فتتراوح بين (١٢ ـ ٨ ـ ٦ ـ ٤ دراهم حسب إمكانية كل فرد) وقد أقر هذا النص وطبق بأمر من الملك ولم يلزموا بالجزية من كان له من السن دون العشرين أو فوق الخمسين(٩). وفي هذه الرواية ما يؤيد ما لجأ إليه البعض من أن العرب أخذوا فكرة ولفظ الجزية عن الفرس، فأعفوا المسلمين من دفع هذه الضريبة لأنهم كانوا عندهم «هم الجند والعظماء وأهل البيوتات الذين إستثناهم كسرى من الجزية وأهل اللغة عندهم يعدون لفظ الجزية عربياً مشتقاً من جزاه به وعليه كافأه» حسب قول المؤرخ جرجي زيدان(١٠).

---

(٧) يراجع كتاب التمدن الاسلامي لجورج زيدان جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٢٠٨ ط . ثانية القاهرة ـ ٩١٤م ـ وكتاب الاسلام وأهل الذمة للخربوطلي ص . ـ ١٣٥ ـ وأندره ميكال ص . ـ ٧٨ .

(٨) يراجع أندره ميكال ص . ـ ٢٦٦ ـ وف . فلوت F. Flot ضريبة الأرض والجزية الفردية ص . ـ ٢٧ ـ ٤٠ ـ ط . باريس ١٩٢٨ L'Impôt Foncier Et LaCapitation .

(٩) يراجع تاريخ الطبري فقرة ١ / ٩٦٢ جزء ـ ٢ ـ ص . ـ ١٥١ طبعة ثانية . القاهرة ١٩٧٧ دار المعارف .

(١٠) يراجع تاريخ التمدن الاسلامي جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٢٠٨ ـ وكتاب المشرق الاسلامي في العصر الوسيط لنيكيتا أليساف Nikita Elisséef: l'Orient Musulman Au Moyen Âge ص . ـ ٦٩ ـ .

المبحث الثالث

- مشروعية الجزية

هذه الضريبة تستمد شرعيتها من مصدرين القرآن الكريم والسنة الشريفة من جهة، وعهود الذمة التي صدرت عن الرسول (ﷺ) وعن خلفائه من جهة أخرى. أما الآثار القانونية التي تترتب على هذه الشرعية فتتصل بالطابع الإلزامي لدفع هذه الضريبة، وبرفض الدفع عندما يحصل. وقد تفاعلت هذه الآثار في بعض العصور فأنتجت من الوقائع الهامة ما سوف نحاول توضيحه في أسبابه ونتائجه، عبر آراء الفقهاء ومبادرات الحكام.

أولاً - المصادر الشرعية:

آ - القرآن الكريم:

لقد نصت إحدى آيات القرآن الكريم على إقامة هذه الضريبة وفرضها على غير المسلمين كما يلي: «**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**» (س. التوبة - ٢٩ قرآن كريم).

ورغم التفسيرات المختلفة التي أعطاها الفقهاء لهذه الآية المباركة، فإنهم قد أجمعوا على أن محتواها ملزم بدفع الجزية؛ أما السنة الشريفة فتحفل بالكثير من أخبار معاهدات الصلح التي فرض عبرها الرسول (ﷺ) الجزية على أهل الكتاب.

ب - عهود الصلح والخطابات الموجهة إلى أهل الذمة:

جميع عقود الصلح والكتب التي صدرت عن الرسول الأعظم (ﷺ) وخلفائه وممثليهم كانت تتضمن نصاً يقضي بفرض الجزية مقابل الحماية. وقد تأكد أن الرسول (ﷺ) قد أخذ الجزية من اليهود والنصارى والمجوس. وجاء فيما رواه البلاذري أنه (ﷺ) قد فرض الجزية على أهل اليمن بمعدل دينار واحد على كل نفس؛ كما أن عقد الصلح الذي أبرمه (ﷺ) مع حاكم

أيله، وذلك الذي أبرمه مع سكان تبوك، يحددان قيمة الجزية بدينار واحد على الشخص الواحد[11].

ثانياً ـ النتائج المترتبة على مبدأ شرعية الجزية:

إنطلاقاً من الأساس القرآني والطبيعة التعاقدية للجزية لا بد من طرح السؤال حول مدى إلزامية دفع هذه الضريبة من جهة، وحول النتائج القانونية الناجمة عن رفض دفعها من قبل أحد المكلفين.

آ ـ الطبيعة الإلزامية لضريبة الجزية:

يجمع الفقهاء على القول بأن من واجب القابض على زمام السلطة أن يقوم بفرض الجزية على أتباع الديانات السماوية المنزلة من غير المسلمين. وهؤلاء يحصلون بالمقابل على حماية المسلمين لأنفسهم وأموالهم. وهكذا فإن دفع هذه الضريبة يمنحهم حقين إثنين: أن يتركوا وشأنهم، وأن تؤمن لهم الحماية الكافية؛ من هنا كان مفهوم الحق الأول يؤمن لهم العيش بحرية وإطمئنان، أما مفهوم الحق الثاني المشار إليه فيؤمن لهم العيش في ظل حماية المسلمين لهم ولأملاكهم وأرزاقهم.

وقد جاءت وصية الرسول (ﷺ) الأخيرة تدعم ما أشرنا إليه حسب ما رواه إبن عمر من أن الرسول (ﷺ) قد أوصى خيراً بأهل الذمة[12]. ولكن الطبيعة الإلزامية لضريبة الجزية ترتب آثاراً بالغة الأهمية في حال رفض المكلف دفعها بحيث تتنوع النتائج القانونية بتنوع الاجتهاد.

١ ـ نقض للعقد يحل بموجبه الدم والمال:

إن رفض الذمي دفع الجزية يؤلف في نظر الكثير من الفقهاء مخالفة لعهد الذمة الذي إرتضاه أهل الكتاب من نصارى ويهود وإلتزموا بتنفيذه؛

---

(١١) يراجع كتاب البلدان للبلاذري ص ـ ١١٣ ـ وعبد الكريم زيدان ص ـ ١٣٨.

(١٢) يراجع الماوردي ص ـ ٣٠١ ـ وشكري فيصل: المجتمعات الاسلامية ص. ـ ١٢٣ ـ ود. توفيق سلطان يوزبكي ص ـ ١٨٤ ـ وعلي ابراهيم حسن في كتابه: التاريخ الاسلامي ص ـ ٥٤٥ ط. المكتبة المصرية. القاهرة.

ولكن لبعض الفقهاء الآخرين نظرية مفادها أنه إذا خالف الذمي بنود عقد الحماية أي عهد الذمة، عن طريق رفض دفع الجزية أو رفض الخضوع لأحكام العقد، أي إذا حارب المسلمين أو إقترف بحقهم جرماً عدائياً أو هرب إلى دار الحرب، فإن ذلك يحل سفك دمه وإستباحة أمواله(١٣).

٢ ـ الرفض لا يؤلف نقضاً للعهد:

أما أبو حنيفة فيرى أن رفض دفع الجزية لا يؤلف نقضاً لعهد الذمة إلا إذا تبعه خروج إلى دار الحرب؛ وأن تحصيل المبلغ المتوجب يتم عن طريق القوة، تماماً كما يتم تحصيل سائر الديون. كما أن نقض أهل الذمة لأحكام العقد لا يبيح قتلهم ونهب أموالهم ولا تحويل نسائهم وأولادهم إلى رقيق إلا في حال محاربتهم للمسلمين.

أما فيما عدا ذلك فيخرجون من دار الإسلام بإحترام حتى يصلوا إلى مكان آمن في أقرب بلد للكافرين. وإذا لم يذهبوا طوعاً فيطردون بالقوة(١٤).

٣ ـ مصير نساء وأطفال من نقض عهد الذمة:

إن فسخ عهد الذمي لا يؤدي إلى فسخ عهد نسائه وأطفاله إلا في حال إصطحابه لهم إلى دار الحرب. ووفقاً لهذا الرأي فإن نقض العهد عن طريق رفض دفع الجزية يؤدي إلى إعدام الرافض، دون أن يؤدي ذلك إلى رفع الحماية التي يتمتع بها أولاده وزوجته الذين يتواجدون في الديار الإسلامية(١٥).

---

(١٣) يراجع الشافعي في كتابه : الأم جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٨٨ ـ وهنري لاوست Henry Laoust مختصر قانون ابن قدامة Le Précis De Droit D'ibn Kuddama ص . ـ ٢٨١ ـ وكتاب التنبيه للشيرازي القسم السابع من موضوع الهدنة ص . ـ ٤٨ La Conclusion de L'armistice .

(١٤) يراجع الماوردي : الأحكام السلطانية ص . ـ ٣٠٨ ـ ٣٠٩ .

(١٥) يراجع هنري لاوست في كتابه عن قانون ابن قدامة ص ـ ٣٠٨ ـ ٣٠٩ ـ والشيرازي في كتابه التنبيه ص ـ ٤٨ ـ وأبو يوسف ص . ـ ١٢٥ .

٤ ـ القدرة على دفع المبلغ شرط للإستحقاق:

إستناداً إلى ما سنه الخليفة عمر بن الخطاب يرى أبو يوسف عدم جواز تطبيق الإجراءات التي ذكرنا، إلا إذا كان المكلفون قادرين على دفع المبلغ المتوجب كجزية، ويروي أن عمر بن الخطاب مر بطريق الشام، وهو راجع في مسيره من الشام، على قوم قد أقيموا في الشمس، يصب على رؤوسهم الزيت «فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها، وهم يعذبون حتى يؤدوها. فقال عمر: وما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا: يقولون: لا نجد، قال فدعوهم، لا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة. وأمر بهم فخلى سبيلهم.».

وجاء في حديث عن الرسول (ﷺ)، يبدو أكثر دلالة وتعبيراً، أنه ولّى عبد الله بن أرقم على جزية أهل الذمة فلما ولى من عنده ناداه فقال: «ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو إنتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»[١٦].

المبحث الرابع

ـ مقدار الجزية

يعين مقدار الجزية عادة في عهد الذمة أو في خطاب موجه من الحاكم إلى شعوب بلدان الفتح، ولكن لهذا المقدار أهمية بالغة كانت تزداد مع تطور الدولة الإسلامية الذي أدى إلى تطور حاجاتها المالية والعسكرية والسياسية المتغيرة بإستمرار. وهذا ما أدى بدوره إلى فرض نفقات كانت تتزايد مع تزايد تلك الحاجات، وتدفع من بيت المال (خزينة الدولة) الذي كانت عائدات جباية الجزية تؤلف أهم موارده. ولكن تحول أهل الذمة إلى الإسلام، الذي كان يزداد بمرور الزمن، أضاف إلى المسائل التي أوجدتها

---

(١٦) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ١٢٥ .

هذه الحال مسائل جديدة نجمت عن النقص الحاصل في عدد أهل الذمة ومن ثم في موارد الخزينة.

من هذا المنطلق فإن عدداً من الأسئلة تطرح نفسها حول مقدار الجزية في عهد الرسول (ﷺ) ومقدارها في عهد خلفائه، وآراء الفقهاء المتصلة بالجدل الحاصل حول زيادة المقدار أو إنقاصه، والآثار المترتبة على الجزية المقدرة بمبلغ محدد على الجميع، وأخيراً مسألة الرسوم التي كانت تضاف بين حين وآخر على المقدار المحدد.

أولاً - مقدار الجزية في عصر الرسول (ﷺ): إستقرار وثبات:

من الملاحظ أن مقدار الجزية التي فرضت في عهد الرسول بقي ثابتاً دون أن يطرأ عليه أي تغيير طيلة حياته (ﷺ). فقد فرض (ﷺ) مبلغ دينار واحد على كل بالغ من نصارى اليمن ومكة، يدفع في كل عام دون المساس بزراعتهم أو بحيواناتهم الداجنة، وكانوا يملكون منها الكثير. ونجد أنه (ﷺ) لحظ نفس المبلغ في كتابه الموجه إلى معاذ، وقد جاء في معاهدة الصلح المعقودة مع حاكم أيلة أن جزية قدرها دينار واحد يفرض دفعها على كل بالغ كما قد ورد البند ذاته في المعاهدة التي أبرمت مع أهالي تبوك[١٧]. وكان الدينار يساوي ١٢ درهماً في ذلك الزمن.

ثانياً - مقدار الجزية كما حدد في عهد الخلفاء: عدم إستقرار وتغيير:

في أكثر الأحيان كان مقدار الجزية يعين في معاهدة الصلح أو في خطاب موجه إلى السكان في مناطق الفتح، عن طريق مبلغ يفرض دفعه على كل بالغ من أهل الذمة. ويلاحظ أنه في هذه الفترة لم يكن المبلغ المحدد مستقراً، بل كثيراً ما كان يطرأ عليه التعديل زيادة وأحياناً نقصاً.

آ - مقادير مختلفة وإضافات:

في عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب تتابعت الفتوحات بشكل

---

(١٧) يراجع البلاذري ص - ١١٣ - والأم للشافعي جزء - ٤ - ص - ١٧٩- والأموال لأبو عبيد فقرة ١٠٦.

كبير، وتتالت عقود الصلح على نفس الوتيرة وتباينت بنودها أحياناً؛ فخالد بن الوليد فرض على سكان دمشق جزية مقدارها دينار واحد على كل بالغ، مع جريب من الحنطة يضاف إليه مقدار من الخل ومقدار من الزيت.

أما أبو عبيدة فقد فرض عليهم جزية مقدارها ديناران على كل بالغ مع كمية من الغذاء. ويلاحظ أنه في حالة زيادة ثروة البالغ من أهل الذمة كان يتبع ذلك زيادة في المبلغ الذي يدفعه ويحصل العكس عندما تنقص ثروته إذ يخفض المبلغ المفروض دفعه[١٨].

من هذا المنطلق إضطر الخليفة عمر بن الخطاب أن يحدد الجزية في البلاد التي تعتمد الذهب مقياساً لعملتها، بمبلغ قدره أربعة دنانير للغني وديناران لمتوسط الحال ودينار واحد للفقير؛ أو بأربعين درهماً في البلاد التي تعتمد النقد الفضي. وفي هذا ما يظهر الطابع الثنائي المعدني للأمبراطورية ويشير إلى معدل سعر الصرف الرسمي. ولكن الكمية العينية المفروضة كانت تختلف من حين لآخر، فأضيف إلى جريب الحنطة كميات من الخل والزيت، ثم أخذت هذه الكميات تزاد فوصلت إلى مدين من الحنطة، يضاف إليها كمية من العسل وشحم الخروف. أما مسألة فرض إستضافة المسلمين لمدة ثلاثة أيام فقد وردت في نسخة خطية عن معاهدة أبو عبيدة بن الجراح (في عهد عمر بن الخطاب)، ولكنها لم ترد في نسخة ثانية عن هذه المعاهدة.

أما في مصر فإن مقدار الجزية التي فرضت فور حصول الفتح قد حدد بمبلغ دينارين على كل بالغ بإستثناء مدينة الإسكندرية وثلاث قرى فتحت عنوة وقسراً، حيث كان تقدير قيمة الجزية يخضع للظروف والأحداث التي يعود تقديرها للحاكم[١٩].

---

(١٨) يراجع تاريخ الطبري فقرة ـ ١ / ٢١٥٤ ـ ود. س. دنت ص ـ ٧٦ ـ وأ. س. تريتون ص ـ ٢٤١.

(١٩) يراجع تاريخ البلاذري ص. ـ ١٧٠ ـ ونيكيتا أليساف N. Elisséef ص ـ ٦٢ ـ والقيرواني ص ـ ١٣٤ ـ والأموال لأبو عبيد فقرة ـ ١٠١ ص. ـ ٣٩ ـ والأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٨٠ ـ وخطط المقريزي جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٣٨٠ ط. القاهرة ١٣٢٤ هـ. ـ وحسن المحاضرة للسيوطي جزء ـ ١ ـ ص ـ ٤٠.

ب ـ عدم الإستقرار والتغيير الطارئ بعد عهد الخلفاء الراشدين:

عرف مقدار الجزية تغييرات كانت أحياناً كبيرة ومتباينة بعد عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض)، وقد روى البطريرك ديونيسيوس أن الخليفة العباسي المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣ م) أعطى أوامره، بعدم إستعمال القسوة في التعامل مع المصريين (من أهل الذمة)، لواليه وعماله وإلا تعرضوا للقتل. ثم وضع عن المصريين نصف الضريبة[٢٠].

هذا التخفيض الكبير الذي طرأ في عصر المأمون على مقدار الجزية يؤلف دليلاً على زيادة سبقت وكانت غير عادلة.

وقد شكى سكان تنيس في مصر، إلى ديونيسيوس المذكور، أمر ما فرض عليهم من جزية قدرها خمسة دنانير على كل رجل، فقالوا: «عندما تجبى الجزية منا نضطر لدفع خمسة دنانير عن كل بالغ... وكنا نكره على تقديم أولادنا وبناتنا كرهائن ليعملوا كالعبيد لمدة سنتين تسديداً لكل دينار واحد، ويحدث أنه قبل حلول موعد تحرير زوجة أحدنا بقليل، يفرض مبلغ جديد من الضريبة. وعلى كل حال فإنه بعد صدور قرار الخليفة المأمون خفضت جزية الرأس إلى ٤٨ درهماً للأغنياء و٢٤ لمتوسطي الحال و١٢ درهماً للفقراء»[٢١].

عدم إستقرار مقدار الجزية الذي أشرنا إليه والذي يبدو كأنه نتيجة حتمية لتطور حاجات خزينة الدولة ونفقات الحكم قد لوحظ في فترات متعددة وطويلة.

قبل عصر المأمون السالف الذكر لجأ عدد من الخلفاء إلى زيادة مقدار ضريبة الجزية إستدراراً لعائدات مالية جديدة. أما هرون الرشيد (٧٨٦ م) فقد سلك سياسة كانت تجنح دائماً إلى زيادة مقادير ضريبة الجزية. وقد تسبب ذلك في هجرة الكثير من النصارى، تاركين أموالهم غير المنقولة في

---

(٢٠) يراجع تاريخ ميخائيل السوري Michel Le Syrien الترجمة الفرنسية، جزء ـ ٣ ـ ص ـ ٨٣ طبعة شابو Chabot باريس ١٩٠٥.

(٢١) نفس المرجع السابق.

عهـدة المسلمين. كما قـد حدث مثـل ذلك في العـام ٢١٣ هـ حيث أقـرت زيادة ضاعفت القيمة المقررة سابقاً[٢٢].

وبعد عدة قـرون من هذا التـاريخ يحـدثنا القلقشنـدي (١٤١٨ م) عن جزية ذات ثلاثة مقادير (عال، ومتوسط، وأدنى) فرضت على أهل الـذمة في مصر ووصل مقدارها الأعلى إلى أربعة دنانير وسدس الدينار عن كل بالغ في كـل عام. ويشيـر المؤرخ نفسه إلى أن هـذا المبلغ قد أنقص حتى بلغ حـداً أعلى قدره ـ ٢٥ درهماً ـ وحداً أدنى قدره عشر دراهم[٢٣].

ثالثاً ـ مقدار الجزية في آراء الفقهاء:

إختلفت آراء الفقهاء حول الحدود العليا والدنيا لمقدار الجزية وتباينت الإجتهادات كما سنرى فيما يلي.

آ ـ تقرير حد أدنى وحد أعلى:

الإمام أبو حنيفة والفقيه الحنبلي إبن قدامة يقسمـان المكلفين بضريبـة الجزية إلى ثلاث فئات: الأغنيـاء ويغرمـونهم بـ ٤٨ درهم للشخص الواحـد ومتـوسطو الحـال ٢٤ درهم والفقراء ١٢ درهم ويعين هـذان الفقيهـان الحـد الأعلى والحد الأدنى لمقدار الجزية كمـا يحرمـان كل تحـديد تعسفي تقـدم عليه السلطات[٢٤].

ب ـ تعيين الحد الأدنى فقط:

أما الفقيه الشيرازي فيحبذ تقسيم عبء الضريبة على طبقات المكلفين بحسب يسرهم وعسرهم، حيث يـدفع العـامل الفقيـر ديناراً واحـداً وصاحب الدخل المتوسط دينارين والغني أربعة دنأنير قياساً على ما أقـره الخليفة عمـر بن الخطاب.

---

(٢٢) يراجع كتاب الولاة والقضاة للكندي ص ـ ١٨٥

(٢٣) يراجع كتاب صبح الأعشى للقلقشندي جزء ـ ٣ ـ ص ـ ٤٥٨ طبعة وزارة الثقافة ـ القاهرة.

(٢٤) يـراجع هنـري لاوست في كتابـه عن شرائـع ابن قـدامـة ص ـ ٢٨١ ط. بيـروت ١٩٥٠ ـ والماوردي ص ـ ٣٠٤.

ولكنه يرى خلافاً لـرأي أبو حنيفـة أن الحد الأدنى للجـزية يبلغ دينـاراً واحـداً، ولكن تعيين الحد الأعلى يجب أن يخضـع لظروف الحـال وما يـراه المشترع مناسباً على ضوء هذه الظروف(٢٥).

ج ـ تحديد يخضع لتقديرات السلطات:

إنّ الإمام الشافعي يرى أن تعيين الحد الأعلى للجزية يخضع ـ عندما لا يكون وارداً في مضمون معاهدة ـ لتقدير السلطات العامة الممثلة بـالإمام؛ على أن يجهد هذا الأخير في توحيد مقدار الضريبة المستوفاة من كل شخص أو تنويعها بحسب ثـروات الأشخاص المكلفين. وعنـدما تؤدي جهـود الإمام بالإتفاق مع رؤساء المكلفين بالضريبة إلى تجديد عهد الذمة لجهة الضريبة، فـإن قيمتها تفـرض على كل هؤلاء وعلى أحفـادهم من بعدهم من جيـل إلى جيل، وعلى ذلك فإنه لا يسمح بموجب هذا الرأي بعد ما جرى من تحديد أن يصار إلى زيادة أو إنقاص مقدار الجزية المفروضة(٢٦).

أما الإمام مالك فيرى أيضاً أنـه لا توجـد حدود معينـة للحد الأعلى أو الأدنى لمقدار الجزية، لكن كليهما يخضع لتقدير السلطات(٢٧).

من هنا نرى أن آراء الفقهاء الذين ذكرنا تمثل إتجاهات أنظمـة مختلف عصور التاريخ الإسلامي. ففي ظل هذه الأنظمة كـان تحديـد مقدار الجـزية يتم مع مراعاة الإمكانيات المادية لمختلف طبقات أهل الذمة الإجتماعية ومع الحرص على عدم المس بمصالحهم أو بمصالح بيت المال كذلك.

رابعاً ـ مقدار الجزية المحددة بالجملة وآثارها.

آ ـ الآثار المـتـرتبة

في بعض الأحيـان كان مقـدار الجزيـة يحدد بشكـل إجمالي ويفـرض على جميع المكلفين بمبلغ واحد دون تحديد مقدار ما يدفعه الشخص بل ما

---

(٢٥) كتاب التنبيه للشيرازي. الترجمة الفرنسية لبوسكيه G. H. Bousquet، كتاب الجرائم ضد الأشخـاص قسم ـ ١٢ ـ ص ـ ٤٥ ط Livre des Attentats Contre. المطبعة الافـريقيـة الشمالية les Personnes. Impr Nord - Africaine.

(٢٦) يراجع الماوردي ص ـ ٣٠٤ ـ وفتال ص ـ ٢٧٦.

(٢٧) المرجع السابق.

يدفعه مجموع سكان منطقة معينة. ويروي البلاذري أن سكان بانقيا قد أبرموا عقد صلح يلزمهم بدفع جزية مقدارها ألف درهم في كل عام(٢٨). وقد قضى عهد نجران بأن يدفع سكان هذا البلد من أهل الذمة ألف حلة إلى المسلمين مع تقدير ثمن كل حلة (ثوب) بأوقية من الفضة التي تساوي أربعين درهماً(٢٩). هذه الأعباء، كما نرى، لا يمكن أن تخضع لأي تغيير من الوجهة المبدئية والشرعية.

ومن هذا المنطلق توسع بعض الفقهاء في القياس والإستنتاج إلى درجة تبرير مسألة فرض الجزية على الموتى. وقد روى عبد الملك بن مسلمة أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كتب إلى حيان بن سريج طالباً منه فرض الجزية على الموتى في مصر عن طريق إستيفائها من أقاربهم الأحياء. ويذكر إبن عبد الحكم أن هذا الكلام قد أتاح لبعض الفقهاء أن يلاحظوا أن عمر بن عبد العزيز كان يعتقد أن أرض مصر فتحت عنوة، وأنه في هذه الحال تفرض الجزية على القرى والمدن وليس على الأشخاص، عندما كتب بما تقدم إلى حيان بن سريج. ومن هذا المنطلق يرى الفقيه إبن لهية أن موت بعض أهل الذمة من سكان هذه القرى لا يغير شيئاً في مبلغ الجزية الإجمالي المفروض على كل قرية(٣٠)؛ ولا يتغير هذا المبلغ بتغير عدد السكان الذين يلتزمون به متضامنين.

ومع كل محاولات التبرير التي أوردها إبن عبد الحكم نرى أن هذا الإستنتاج لم يكن منطقياً، لأنه إذا إستثنينا بعض المدن التي كانت تدفع مبالغ إجمالية تطبيقاً لعقود الصلح التي أبرمها سكانها، فإن العرب كما يقول دانيال دنت لم يكونوا ليلجأوا إلى مثل هذا الأسلوب في تقرير الجزية بشكل إجمالي إلا فيما ندر(٣١).

---

(٢٨) يراجع فتوح البلدان للبلاذري ص ـ ٣٤٢ ـ وتريتون ص ـ ٢٤٠ .

(٢٩) فتوح البلدان للبلاذري ص ـ ١١٣ .

(٣٠) يراجع كتاب فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ـ ١٥٥ .

(٣١) يراجع كتاب دانيال دنث : الجزية والاسلام Daniel C. Dennett : Conversion And The Poll Tax In Early Islam الترجمة العربية لجاد الله ص ـ ٧٦ ـ ط . دار مكتبة الحياة . بيروت ١٩٦٠ .

ب ـ الأعباء المضافة إلى الجزية أحياناً:

كان واجب الضيافة يضاف أحياناً إلى الجزية وتحدد الضيافة بثلاثة أيام. وهكذا فرض الخليفة عمر بن الخطاب (رض) على نصارى سوريا عبء إستضافة المسلمين الذين يمرون في بلادهم لمدة ثلاثة أيام، يقدمون لهم خلالها من الطعام الذي يأكلون . وقد ورد في النص انهم لا يلزمون بذبح دجاجة أو خروف في سبيل ذلك.

كما أنهم لا يحملون عبء تقديم ملجأ ليلي لدوابهم ولا بتقديم الشعير لهذه الدواب، وإذا لم يفرض الإمام على سكان بلاد الفتح واجب الضيافة هذا فإن هؤلاء يصبحون غير ملزمين بإستضافة أحد سواء كان شحاذاً أو مسافراً[٣٢]. ويلاحظ الباحثون أن إستضافة المسافرين المسلمين مدة ثلاثة أيام التي وردت في نسخة عن معاهدة أبو عبيدة بن الجراح في سوريا (عصر عمر بن الخطاب)، لم ترد في نسخة ثانية وجدت عن هذه المعاهدة[٣٣]. ولكن هذه الإستضافة كانت بشكل دائم تؤلف واجباً يترتب على أهل الذمة تجاه المسافرين من المسلمين في مصر. أما سكان العراق فقد واجهوا معاملة تختلف عن ذلك بعض الشيء[٣٤].

بالإضافة إلى الجزية، كان أهل الذمة في مصر يقدمون كمية من العسل والودك وبعض الأقمشة والثياب التي يوزعها الخليفة على جموع المسلمين[٣٥]. وقد سبق القول أن خالد بن الوليد وأبو عبيدة بن الجراح قد فرضا على أهل الذمة من سكان سوريا أن يضيفوا إلى مقدار الجزية كمية من المواد الغذائية تحتوي على الحنطة وزيت الزيتون والخل وأحياناً العسل[٣٦].

---

(٣٢) يراجع الماوردي ص ـ ٣٠٤ ـ وفتال ص ـ ٢٧٦ .

(٣٣) يراجع فتوح البلدان للبلاذري ص ـ ١٧٠ ـ ١٧١ ـ ونيكيتا أليساف ص ـ ٦٩ ـ والقيرواني ص ـ ١٣٤ ـ وكتاب الأم جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٨٠ ـ وكتاب الأموال لأبو عبيد فقرة ـ ١٠١ ـ ص ـ ٣٩ .

(٣٤) يراجع كتاب فتوح مصر لابن عبد الحكم ص ـ ١٥٢ .

(٣٥) المرجع السابق .

(٣٦) يراجع دنث ص ـ ٧٦ ـ وتريتون ـ ٢٤١ ـ وتاريخ الطبري فقرة ١ /٢١٥٤ .

المبحث الخامس

طرق دفع وجباية الجزية

في القـرن الأول للهجرة كـانت الدولـة الإسـلاميـة قـويـة وقـادرة على إستخدام جميع إمكاناتها لتنفيذ مشـاريعها دون الحـاجة إلى زيـادة الضرائب بإستمرار. من هنا وبدافـع الحرص على التقيـد بأحكـام كتاب الله عـز وجل وسنة رسوله (ﷺ)، كانت طرق الجباية بعيدة عن التعسف والإستبداد. ولكن النظام الذي أتبع فيما بعد والموروث بأكثره عن البيـزنطيين كـان يجنح دائمـاً إلى زيادة مقدار الضرائب[٣٧].

هذه الحال كانت تزداد قسوة بمرور الـزمن كلما زاد الإبتعـاد عن عصر الـرسول (ﷺ)، حتى أستبـدلت بوضـع كثيراً مـا كان يتنـاقض مع معـطيـات المبادئ التي حملتها سيرة المؤسسين الأوائل للدين الحنيف.

ومن هـذا المنطلق كـان لا بد، من أجـل تحديـد طرق دفـع الجـزيـة وجبايتها، من أن نأخذ بعين الإعتبار المبادئ التي أقيمت حول هذا الموضوع والـطرق التي إنبثقت عنها من جهـة، وما أضيف إلى هـذه الطرق من جـديد العصور المتأخرة من جهة ثانية.

أولاً ـ المبادئ المتعلقة بجباية الجزية:

الملامح الهامة لهذه المبادئ تظهر في هذا الكلام الـذي وجهه الفقيـه أبو يوسف إلى الخليفة هرون الرشيد، بناء على طلب الأخير: «وقـد ينبغي يا أمير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وإبن عمـك محمد (ﷺ) والتفقـد لهم حتى لا يظلمـوا ولا يؤذوا ولا يكلفـوا فـوق طـاقتهم، ولا يؤخـذ شيء من أمـوالهم إلا بحق يجب عليهم. فقـد روي عن رسـول الله (ﷺ) أنه قال: «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه. وكان فيمـا تكلم به عمر بن الخطاب (رض) عند وفاته: أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله (ﷺ) أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فـوق

---

(٣٧) يراجع تريتون ص ـ ٢٤٦.

طاقتهم.»[٣٨].

هذه النصائح التي قدمها أبو يوسف إلى الخليفة هرون الرشيد كانت مستوحاة كلها من سنة الرسول الأعظم (ﷺ) وسيرة الخلفاء الراشدين، ولا سيما الحديث الشريف: «ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو إنتقص أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه إلى يوم القيامة»[٣٩].

وقد إستند إلى هذا الحديث الشريف هشام بن حكيم لرفع التعذيب عن نفر من أهل الذمة، كانوا يعذبون بسبب عدم دفع الجزية، عندما مر على مقربة منهم في فلسطين[٤٠]. وجاء في حديث شريف آخر ربما كان أشد تعبيراً في مجال تأكيد المبادئ المشار إليها، أن الرسول (ﷺ) عين عبد الله بن أرقم لجباية الجزية من أهل الذمة. فلما ولى من عنده ناداه وطالبه بأن لا يظلم أهل الذمة ولا يكلفهم فوق طاقتهم أو يظلمهم[٤١].

كما أن الأوامر التي وجهها الخليفة الرابع الراشدي علي بن أبي طالب (ع) إلى الجابي الذي عينه على بزرج سابور تتصل كلها بإستعمال الرفق في جباية الجزية وعدم اللجوء إلى أساليب قاسية لإكراههم على دفعها «وعدم بيع رزق لهم ولا كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها وأن يؤخذ منهم العفو.» وللخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رض) كلام مشابه حول هذا الموضوع[٤٢].

الخليفتان المنوه عنهما أشارا في وصيتهما الأخيرة إلى واجب معاملة أهل الذمة برفق وإحسان. وينسب إلى الإمام علي بن أبي طالب (ع) أنه قال

---

(٣٨) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص - ١٢٤ و ١٢٥ .

(٣٩) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد ص - ٤٢ فقرة - ١١٠ . وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة - ٢٣٥ .

(٤٠) المرجع السابق (الأموال ص - ٤٢) .

(٤١) ابو يوسف ص . - ١٢٥ .

(٤٢) يراجع كتاب الخراج ليحيى بن آدم فقرة - ٢٣٤ - و ٢٣٦ - وإبن قدامة: المغني جزء - ٩ - ص - ٣٤٨ ط . إمام . القاهرة .

في وصيته عندما حضرته الوفاة: «... والله الله في ذمة نبيكم فلا يظلمن بين أظهركم.» كما يروي عن إبن عمر أن رسول الله (ﷺ) أوصى بأهل الذمة قبل وفاته[٤٣].

عبر هذه المبادئ ذات القيمة الأخلاقية السامية التي أقامها رسول الله (ﷺ) وطبقها خلفاؤه الأولون يطرح السؤال: هل إستمر تطبيقها في العصور التي تلت أم لحقها من الإهمال ما شوه الغاية والمعنى معاً؟

الجواب على كل هذه الأمور سيكون هدفنا فيما يلي.

ثانياً ـ أشكال الجباية العادية التي إتبعت في العصور الأولى:

في العصور الأولى كان التطابق تاماً بين المبادئ التي أقامتها السنة الشريفة من جهة وبين الطرق التي جرى إتباعها في جباية ضريبة الجزية وفي إنشاء القواعد المعتمدة لتحديد إستحقاقها من جهة ثانية. أما أشكال التعسف التي نشرت الذعر والخوف والإستبداد في بعض العصور المتأخرة فقد كانت غريبة عن آراء ونظريات قدماء الفقهاء الذين إستقر رأيهم على أن جباية الجزية، يجب أن تتم برفق دون إيقاع الأذى بالمكلفين من أهل الكتاب. ويمكن حسب هذا الرأي إيقاع عقوبة السجن بمن يمتنع عن الدفع دون اللجوء إلى غيرها من العقوبات المهينة المزعجة.

ولا يستطيع الممتنع أن يخرج من السجن إلا بعد تسديد الضريبة. كما كان ضرب أهل الكتاب أو تعريضهم لحرارة الشمس في سبيل إكراههم على دفع الجزية من الأمور المحظرة على الجباة.

ومن أجل تلافي ذلك كان يعهد، في الكثير من الأحيان إلى رجل تقي ومخلص في تدينه أمر جباية الجزية. ويعطى من المساعدين من يستطيعون تجميع أتباع مختلف الديانات حوله من يهود ونصارى ومجوس لكي يؤمن هؤلاء دفع المبالغ المفروضة[٤٤].

---

(٤٣) يراجع الماوردي ص ـ ٣٠١ ـ وإبن قدامة جزء ـ ٩ ـ ص ـ ٣٤٨ من المغني طبعة إمام القاهرة ـ وتاريخ الطبري جزء ـ ٥ ص ـ ١٤٨ فقرة ١ / ٣٤٦٣ ـ ويحيى بن آدم فقرة ـ ٢٣٦.

(٤٤) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص. ـ ١٢٣ وما يلي.

وأحياناً كان بعض الحاكمين يلجأون إلى تعيين الجابي عن طريق الإنتخاب تلافياً للتعسف في الجباية؛ فعندما علم خالد بن الوليد بأن جباة الضرائب يسيئون معاملة المكلفين عمد إلى إتخاذ قرار يقضي بأن يجري إنتخاب جاب في كل مقاطعة أو قرية على أن يتقاضى هذا الجابي أجراً يدفع من بيت المال(٤٥).

أما إستحقاق ضريبة الجزية فقد كان يخضع لكثير من القواعد وأهمها: أن تجبى الجزية مرة كل عام في نهاية السنة القمرية الهجرية، فإذا مات المكلف أو إعتنق الإسلام بعد إنتهاء العام، فإنه يتوجب دفع جزية العام المنصرم» أما بالنسبة للعام الجاري فقد جاء في رأي أنها تستحق بنسبة ومقدار الفترة المنصرمة من العام، ويدفع الورثة القسم المتوجب من المال عن هذه الفترة. وجاء أنه يوجد رأيان حول هذا الموضوع، أحدهما يقول بأن المكلف لا يدفع شيئاً عن القسم المنصرم من العام، والآخر يوجب الدفع النسبي حسب الزمن الذي مضى كما سبقت الإشارة(٤٦).

ثالثاً ـ ما أضيف إلى الطرق المتبعة في الجباية:

لم يستمر تطبيق المبادئ التي نجمت عن سنة رسول الله (ﷺ) وسيرة خلفائه، بالصورة التي كانت متبعة في العصور الأولى نظراً لتصرفات حكام العصور التي تلت والناجمة عن ضغوط إقتصادية أو سياسية تعرضوا لها، بسبب أعمال لم تلتزم دائماً أحكام الشرع ومقتضيات الدين؛ فظهرت أمور يتعارض بعضها مع المبادئ التي أشرنا إليها، أدت إلى إضافة أساليب جديدة إلى طرق التحصيل التي كانت متبعة في العصور الأولى. وصارت طرق الختم والإكراه والتعذيب تؤلف دليلاً على سياسة مالية تختلف بأساليبها

(٤٥) يراجع كتاب الجزية في الاسلام لمحمد كامل حسن المحامي ص. ـ ٥٢ ط. دار الحياة. بيروت.

(٤٦) يراجع كتاب التنبيه للشيرازي، كتاب الجرائم ضد الأشخاص القسم ـ ١٣ ـ ص ـ ٤٦ ـ الترجمة الفرنسية لبوسكيه H. Bousquet طبعة مطبعة شمال افريقيا ـ الجزائر ـ وكتاب الأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ٢٠٣ ـ والاحكام السلطانية للماوردي ص ـ ٣٠٦.

وحتى بأهدافها عن السياسة المالية التي مارسها الأولون في عصور الإسلام الأولى.

آ ـ الخاتم :

جاء في كلام الفقيه أبو يوسف، الموجه إلى هرون الرشيد، ما يفيد إستعمال هذه الطريقة في تحصيل الجزية: «وينبغي مع هذا أن تختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم حتى يفرغ من غرضهم ثم تكسر الخواتيم»(٤٧). فهل كان في هذه الطريقة ما يعتبر مساً بإحترام المكلفين من أهل الذمة وبالتالي مخالفة للمبادئ السالفة الذكر، أم إنها كانت مسألة إعتيادية مورست كذلك على بعض المسلمين لأهداف أخرى كما سنرى؟. يبدو أن مسألة إستعمال الختم في إجراءات تحصيل الجزية قد تفاعلت خلال مدة من الزمن حتى أعتبرت إشارة إلى الإضطهاد والإمتهان.

ولكن نفس هذه الطريقة أستعملت في بعض الأحيان دون تمييز بين مسلم وغير مسلم؛ هذا الأمر كان سائداً في القرن الثامن للهجرة كما يظهر من كلام إبن بطوطة (ت ـ ٧٧٧ هـ = ١٣٧٥ م) حين يروي أنه زار دمياط في مصر ولكنه لم يستطع الخروج من هذه المدينة إلا بعد أن حصل على الختم من قبل حاكم المدينة، وبذلك إستطاع متابعة رحلته. ولكن يبدو أن الأشخاص الذين يتمتعون ببعض النفوذ كانوا يتلقون الختم على ورقة، أما الآخرون فعلى أذرعهم(٤٨). والحجاج والي الأمويين على العراق لجأ إلى هذا الأسلوب في تصديه لبعض الصحابة الذين أغضبوه فختم رقابهم بالخاتم الذي كان يستعمل لأهل الذمة. ويروي إبن عمر أن الحجاج إستدعى سهل بن سعد ليتثبت من السبب الذي دفع به إلى الإمتناع عن نجدة الخليفة الثالث عثمان بن عفان. ثم أمر به أن يختم عنقه، فتم ذلك(٤٩).

---

(٤٧) يراجع كتاب الخراج لابو يوسف ص . ـ ١٢٧ .

(٤٨) تراجع رحلة ابن بطوطة ص . ـ ٣٣ وما يليها ط . دار بيروت ١٩٨٠ .

(٤٩) يراجع تاريخ الطبري جزء ـ ٦ ـ ص ـ ١٩٥ فقرة ـ ٢ / ٨٥٤ ـ ٨٥٥ وتراجع أيضاً الفقرة ـ ٢ / ١٥٥٢ عن القيام بختم أيدي مشركي سمرقند عند الفتح .

ب ـ التعذيب والإكراه:

إذا كان لا يجوز جباية الجزية من غير الفائض عن حاجة الذمي (العفو) من وجهة نظرية، فإن التاريخ يحدثنا عن واقع كان مخالفاً لهذا المبدأ وللنظرية المشار إليها، وعن أن اللجوء إلى إستعمال العنف والتعذيب كان حقيقة تاريخية هدفت إلى إكراه غير القادرين من أهل الذمة على تقديم قسم مما هو ضروري لإستمرارية عيشهم أو إستمرارية عملهم. هذه الظاهرة عرفت طريقها إلى الظهور منذ العصور الأولى ولكنها جوبهت بحرب شعواء من الخلفاء الراشدين منعتها من الإستمرار لتطل من جديد في عصور أخرى.

وقد رأينا ما فعله عمر بن الخطاب (رض) عندما مر خلال عودته من دمشق بقوم من أهل الذمة وضعوا تحت حرارة شمس محرقة ليسكب على رؤوسهم الزيت وكيف أنه عندما أراد أن يستعلم عن الذنب الذي إقترفوه فأدى إلى هذا العذاب، أجيب بأنهم لم يدفعوا الجزية. ولما سأل عن السبب قيل له أنهم تذرعوا بالضيق والعجز وبكونهم لا يملكون شيئاً يدفعونه، فكان أن جاء أمر الخليفة بتركهم متذرعاً بقول الرسول (ﷺ): «إن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة»[٥٠]

واللجوء إلى التعذيب والإكراه لم يقتصر على عصر واحد أو على منطقة واحدة بل ظهر في عصور متباعدة ولكنها متعددة. ويذكر المؤرخون بعض الحالات الصعبة التي تنم، رغم كونها قليلة ونادرة، عن ظاهرة الخروج على أسس العدالة التي أرسى الإسلام قواعدها وشدد على إعتمادها.

وإليكم ما رواه المؤرخ ميشال السوري عن بطريرك أنطاكية في زمن الخليفة العباسي المأمون وهو ديونيسيوس، الذي زار مصر في عصر الخليفة المذكور. فقد روى من خلال مشاهداته في مصر ما يلي: لقد إشتكى أهالي تنيس في مصر قائلين: «عندما يستحق دفع الجزية نكره على دفع خمسة

---

(٥٠) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ١٢٥ .

دنانير عن كل رجل . . . ويكرهوننا على تقديم نسائنا وبناتنا وأولادنا كرهائن ليعملوا كالرقيق بأجر قدره دينار واحد كل عامين . ويحدث أنه قبل حلول موعد تحرير زوجة أحدنا ، تفرض عليه ضريبة جديدة»(٥١) .

ونذكر هنا بأن الزيادة التي لحقت بضريبة الجزية في عهد هرون الرشيد وفرضت بالقوة على النصارى في ذلك العهد (٧٨٦ م) دفعت بهم إلى الهجرة تاركين أموالهم في عهدة المسلمين(٥٢) هكذا إستمرت ظاهرة التعذيب والإكراه في الظهور من وقت لآخر رغم المبادئ التي أقامها وتمسك بها الأولون .

المبحث السادس

حالات رفع الجزية عن أهل الذمة

إن موضوع الإعفاء من دفع الجزية أو إلغائها طرح منذ البداية عدة مسائل تتعلق بفئات معينة من أهل الذمة . فالمبدأ المتعلق بحماية المكلف بالضريبة من أهل الذمة والمبدأ الذي يفترض فيه توفر الطاقة الكافية التي تمكنه من دفع الجزية اللذان أقامت أسسهما سنة الرسول (ﷺ) بالإضافة إلى نصوص معاهدات الصلح المتأخرة ؛ كانت كلها قابلة للعديد من الإجتهادات .

جميع هذه الأمور فتحت الطريق أمام الفقهاء لإستنباط نظريات شديدة الإختلاف ، بدءاً من نظرية فرض الجزية على فقراء أهل الذمة وإنتهاء بإعفاء القسم الأكبر منهم من دفع الضريبة إستناداً إلى نظرية «الفائض» التي أشار إليها الخليفة الراشدي الرابع الإمام علي بن أبي طالب (ع) .

من هذا المنطلق تبرز أهمية مسألة الإعفاء من الجزية التي تناولت على ضوء سنة رسول الله (ﷺ) فئات من أهل الذمة من جهة ، وآراء الفقهاء

---

(٥١) يراجع تاريخ ميخائيل السوري Michel le Syrien الجزء الثالث ، ص . ـ ٦٤ ـ المذكور سابقاً .

(٥٢) يراجع كتاب الولاة وكتاب القضاة للكندي ص ـ ١٨٥ .

حول هذا الموضوع من جهة ثانية. الإهتمام بمسألة إلغاء الجزية ينبع من أساسها التعاقدي وما يترتب عليه من حقوق تتعلق بالواجبات المتبادلة التي يفرضها عهد الذمة على فريقي العقد في تعادل مبدئي. ومن هذا المنطلق يستدعي وضع نصارى بني تغلب ـ الذين رفضوا مبدأ دفع الجزية ـ أهمية خاصة بعد أن أُقروا في حالة تستجيب في الظاهر لما طلبوا، ولكنها من حيث واقعها تخالف ذلك.

أولاً ـ الإعفاء من دفع الجزية:

آ ـ موقف الرسول (ﷺ) وخلفائه:

إنطلاقاً من نصوص الخطابات التي وجهها رسول الله (ﷺ) وخلفاؤه الأولون، إلى أهل الكتاب من سكان بلاد الفتح، نستطيع أن نتبين الشروط الرئيسية المطلوب تحققها من أجل إجبار الذمي على دفع ضريبة الجزية؛ وأهمها الذكورة والبلوغ والقدرة على الدفع.

الشرطان الأولان يؤديان إلى إعفاء النساء والأولاد من دفع الجزية، أما الشرط الثالث فقد فتح أبواب الإجتهاد أمام الفقهاء الذين إقترحوا من الإعفاءات ما يشمل أعداداً كبيرة جداً من أهل الكتاب. وقد كان لحديث الرسول (ﷺ) السالف الذكر، الذي يوصي بمعاملتهم برفق وبعدم تكليفهم من الأعمال ما يفوق طاقتهم، أثره الكبير في هذا المجال.

١ ـ النساء والأولاد:

في أوائل الفتح، كتب الخليفة عمر بن الخطاب إلى أمراء الجيش يطلب إليهم فرض الضريبة وإستثناء النساء والأولاد. وإستند في ذلك إلى السنة الشريفه التي تقضي بفرض دينار واحد على كل ذمي بالغ(٥٣).

٢ ـ مبدأ مقدرة المكلف على الدفع:

فيما يتعلق بعدم تحميل الذمي ما يفوق طاقته على الدفع، يبدو موقف

---

(٥٣) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد فقرة ـ ٩٣ ـ ص ـ ٣٧ ـ وابن آدم القرشي فقرة ـ ٢٣٥ .

الخليفة الراشدي الثاني والخليفة الراشدي الرابع قاطعاً في هذا السياق؛ فقد سبقت الإشارة إلى الأوامر التي أعطاها الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلى عامله على بزرج سابور بشأن جباية الجزية؛ وجميع هذه الأوامر تصب في صالح إعفاء المكلف غير القادر على الدفع(٥٤).

أما الخليفة عمر بن الخطاب (رض) فقد قال: «أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله (ﷺ) خيراً؛ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم»(٥٥).

وفي مجال المبدأ الذي يمنع تكليف أهل الكتاب أو أحداً منهم بما يفوق طاقته، لا سيما في مسألة دفع الجزية، نقتطف رواية ربما كانت أشد تعبيراً مما سبقها، عن التمسك بأسس العدالة والإنصاف. تقول الرواية أن عمر بن الخطاب (رض) مر بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل. ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: أنظر هذا وضر باءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم «إنما الصدقات للفقراء والمساكين». والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. قال: قال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ»(٥٦).

الإستنتاج الذي نخرج به من هذه الروايات الثلاث يتمثل في أن طاقة المكلف على دفع الجزية هي الشرط الأساسي لتوجب هذه الضريبة عليه؛ ولكن وجوه تقدير أو تقويم هذه الطاقة أو المقدرة على دفع الضريبة، تظهر إختلافات كثيرة. وهذا السبب كان في أساس تباين آراء الفقهاء حول هذا الموضوع وتنوعها كما سنرى.

---

(٥٤) يراجع كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة ـ ٢٣٣ و ٢٣٤ .

(٥٥) نفس المرجع السابق فقرة ـ ٢٣٦ .

(٥٦) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ١٢٦ .

ب ـ آراء الفقهاء تتجه نحو إعفاءات أكثر شمولاً:

إستناداً إلى سنة الرسول (ﷺ) وخلفائه، أجمع الفقهاء على مسألة إعفاء المرأة والولد والرقيق والمجنون من دفع الجزية، لأنه ليس لهؤلاء وجود مستقل ولا يمكن إعتبارهم أو أحدهم رب عائلة. وبغض النظر عن حالة فقرها أو غناها أو عسرها تبقى المرأة تابعة للذكور من أمتها؛ وحتى حين لا يكون لها بينهم أقرباء فإنها تبقى معفاة من هذه الضريبة؛ ويعفى منها الخنثى أيضاً(٥٧). ويرى أبو حنيفة أن الولد الذي لم يبلغ الحلم والمجنون الذي يسترجع العقل يعفيان من دفع الجزية خلال عام كامل ولا يلزمان به إلا في العام التالي(٥٨).

أما الشيرازي فيرى أنه في حالة الجنون المتقطع تؤخذ الجزية في نهاية العام؛ وقد قيل أيضاً أن صاحب العلاقة يدفع الجزية عن سنة كاملة من الوعي الذي لا يقربه فترة جنون، أما الولد فتستحق عليه الجزية بعد مضي عام كامل على بلوغه درجة الحلم(٥٩).

وهكذا فإنه برغم الخلافات في التفاصيل فقد حصل إجماع على إعفاء المرأة والولد والرقيق والمجنون من دفع الجزية. ولكن ثمة فئات أخرى أعفيت من ذلك دون أن يتم إجماع على مثل هذا الإعفاء، ومنها الفقير العاجز عن الدفع، والزمن والأعمى والمريض الذي لا يرجى شفاؤه؛ جميع هؤلاء يعفون من دفع الجزية وفقاً لرأي إبن قيم الجوزية؛ الثلاثة الأخيرون يعفون حتى ولو كانوا موسرين. كان هذا أيضاً رأي الإمام أحمد وأصحابه وأبو حنيفة ومالك، والشافعي في أحد آرائه. وفيما يتعلق بالرهبان فإنهم يلزمون بدفع الجزية إن خالطوا الناس في مساكنهم ومعايشهم، أما إذا لم

---

(٥٧) يراجع كتاب الأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٧٥ ـ ١٧٦ ـ وابن قيم الجوزية في كتابه: أحكام أهل الذمة جزء ـ ١ ـ ص ـ ٤٢ ـ والماوردي ص ـ ٣٠٣ ـ والمغني جزء ـ ١٠ ـ ص ـ ٥٨٠.

(٥٨) يراجع الماوردي ص ـ ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٥٩) يراجع كتاب الشيرازي: التنبيه ص ـ ٤٥ م ٤ ـ كتاب الجرائم ضد الاشخاص. الترجمة الفرنسية.

يخالطوهم ففيه قولان، أشهرهما عن الإمام أحمد وفيه يفرض الإعفاء. القول الثاني يعود إلى أبي حنيفة الذي يرى أن تفرض الجزية على الرهبان حتى على الذين لا يملكون عملاً يعود عليهم بالمال[٦٠]. لكن وجهات نظر أكثر تشدداً ظلت تظهر بين حين وآخر، ففي رأي للشافعي نجد أنه يمنع إعفاء الفقير على الإطلاق من دفع مقدار الجزية المتوجب عليه؛ وأنه لا يجيز حتى للسلطان أن يعفيه من الدفع؛ ويرى أن تؤخذ الجزية من الرهبان والشيوخ المتقدمين في السن، وإذا توفي الذمي يؤخذ من تركته بنسبة الزمن المنقضي من عام الوفاة؛ فإذا أصيب بالجنون وكان يعود إليه رشده في فترات معينة، لا يعفى من دفع الجزية ولا تسقط عنه[٦١].

ثانياً ـ إلغاء ضريبة الجزية:

تلغى الجزية في حالات إعتناق الإسلام والوفاة وتعذر تأمين الحماية لأهل الذمة؛ وفي حالة مساهمتهم في أداء الخدمة العسكرية أي المساهمة في محاربة الأعداء إلى جانب المسلمين.

آ ـ التحول إلى الإسلام والوفاة:

يرى فقهاء المذهب الحنفي والمالكي والزيدي أن الجزية تلغى في حال تحول الذمي إلى الإسلام وفي حال وفاته ـ رغم وجود حالات يضطر فيها ورثة المتوفي إلى تسديد قيمة جزيته ـ؛ في الحالتين المشار إليهما يلغى مقدار الجزية الذي لم يكن قد جبي ولا يجوز تسديده من أموال المتحول إلى الإسلام أو المتوفي[٦٢].

ب ـ تعذر الحماية:

الجزية هي مبدئياً ثمن الحماية، حماية تشمل الأنفس والأموال.

(٦٠) يراجع كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية جزء ـ ١ ـ ص ـ ٤٢ و ٤٨ و ٤٩ .

(٦١) يراجع كتاب الأم للشافعي جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٧٦ و ١٧٩ و ١٨٠ و ٢٠٣ .

(٦٢) يراجع كتاب المدونة الكبرى لسحنون جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٤٣ مطبعة السعادة . القاهرة ١٣٢٣ هـ ـ والفتاوى الهندية جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٢٤٦ ط . بولاق ١٣١٠ هـ .

وتطبيقاً لهذا المبدأ أعاد أبو عبيدة بن الجراح القائد العربي جميع المال الذي أخذ كجزية من نصارى سوريا بعد الفتح عندما أصبحت قدرته على حمايتهم مجرد إحتمال. وقد قال لهم في هذه المناسبة: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم إشترطتم علينا أن نمنعكم. وإنا لا نقدر على ذلك. وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم». فلما قالوا لهم ذلك وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا: «ردكم الله علينا ونصركم عليهم فلو كانوا هم، لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً»(٦٣).

والفكرة نفسها دفعت بحبيب بن مسلمة لأن يذكر في خطابه الموجه إلى أهالي تفليس ما يلي: «.. وإن عرض للمسلمين شغل عنكم فقهركم عدوكم فغير مأخوذين بذلك. ولا هو ناقض عهدكم؛ هذا لكم وهذا عليكم وكفى بالله شهيداً». معترفاً بأن تعذر الحماية يسقط عن أهالي تفليس واجباتهم المفروضة التي ذكرها في خطابه ذاته وأبرزها دفع الجزية للمسلمين، دون أن يؤدي كل ذلك إلى إلغاء أو نقض عهد الصلح الذي نص عليها(٦٤). وكذلك نلاحظ أن عهد الصلح الذي أبرمه خالد بن الوليد مع سكان الحيرة يتضمن بنداً مشابهاً يربط مسألة دفع الجزية بتمكن المسلمين من تأمين الحماية المطلوبة(٦٥). وبناء على منطق الأمور وصراحة هذه النصوص والعهود، يمكن القول أن دفع الجزية لا يستحق إلا في مناخ من الحماية يؤدي غيابه إلى إلغائها.

ج ـ تنفيذ الخدمة العسكرية:

إن خضوع الكتابي لواجب القيام بالخدمة العسكرية يؤدي إلى إلغاء

(٦٣) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص. ـ ١٣٩ ط. القاهرة ١٣٥٢ هـ.
(٦٤) يراجع تاريخ البلاذري ص ـ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٦٥) يراجع تاريخ الطبري الجزء الرابع ص ـ ١٦ ط. حسينية القاهرة والفقرة ـ ١ / ٢٠٥٠ و ١ / ٢٤٠٥ منه.

جـزيته، لأنـه في نظر الفقهـاء، يساهم في تـأمين الحماية لبلده. والتـاريخ الإسلامي حافل بعدد من الوقائع التي تؤيد مـا ذهبنا اليه. فقد روى الـطبري في تاريخه أن ملك بلاد الباب في نـواحي أرمينية وإسمـه شهربـراز طلب من سراقة بن عمـرو أن يعفيه ورعيتـه من دفع الجـزية، متعهـداً لقاء ذلـك ببذل الجهد لتنفيذ كـل ما يـطلبه منـه المسلمون في سبيـل الإنتصار على عـدوهم «وجزيتنا إليكم النصر لكم والقيام بما تحبون، فلا تذلـونا بـالجزيـة فتوهنـونا لعدوكم». فقبل سراقة بذلك وقال: قد قبلت ذلك فيمن كان معـك على هذا مـا دام عليه ولا بـد من الجِـزاء ممن يقيم ولا ينهض. ثم وجـه كتـابـاً بهـذا المعنى يقول فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى سراقـة بن عمرو عامل أميـر المؤمنين عمر بن الخـطاب شهربـراز وسكان أرمينيـة والأرمن من الأمـان، أعطاهم أمـاناً لأنفسهم وأمـوالهم وملتهم ألا يضـاروا ولا ينتقضـوا. وعلى أهل أرمينية والأبواب الطراء منهم والتناء ومن حولهم فدخل معهم، أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب أو لم يُنب، رآه الوالي صـلاحاً، على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك إلا الحشر والحشر عوض من جزائهم ومن إستغني عنـه منهم وقعد، فعليـه مثل مـا على أهل آذربيجـان من الجزاء والدلالة والنزل يوماً كامـلاً، فإن حشـروا وضع ذلـك عنهم وإن تركـوا أخذوا به».

وقـد كتب سراقـة إلى عمر بن الخـطاب بذلـك فأجـازه وحسنـه. قـال المؤرخ الطبري تعليقاً على الإتفاق المذكور: «وصار سنة فيمن كـان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء» لأن أحـداً من الصحابـة لم يعترض على ذلك(٦٦).

وقد ظهر البند المتعلق بالخدمة العسكرية وإلغاء الجزية في معاهـدات أبـرمت مع بلدان أخـرى؛ ونذكـر في هذا المجـال كتاب سـويـد بن مكـران الموجه إلى أهالي جرجان وعهد الصلح الذي أبرمه أبو عبيدة بن الجراح مـع الجراجمة في جهات أنطاكية بعد الغزو الثاني؛ فقد جاء فيـه أنهم «صالحـوه على أن يكـونوا أعـواناً للمسلمين وعيـوناً ومسـالح في جبـل الـلكـام وأن لا

---

(٦٦) يراجع تاريخ الطّبري جزء ـ ٤ ـ ص ـ ١٦٥ فقرة ١ / ٢٦٦٤ ـ ٢٦٦٥ .

يؤخذوا بالجزية وأن ينفّلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم»[٦٧].

ثالثاً ـ الحالة الخاصة لقبيلة بني تغلب لجهة إلغاء الجزية:

في بداية القرن الأول للهجرة رفض أفراد قبيلة بني تغلب النصارى دفع الجزية، كما رفضوا إعتناق الدين الإسلامي وأعلنوا عن رغبتهم في الإحتفاظ بدينهم القديم. في مواجهة هذا الوضع يمنحهم الشرع الإسلامي حق الإختيار بين الدخول في الإسلام أو الحرب. ولكن يبدو أن أفراد هذه القبيلة هددوا بالذهاب إلى بيزنطة للإلتحاق بالبيزنطيين هناك. ومن أجل تلافي خطر هذه الهجرة إضطر الخليفة عمر بن الخطاب (رض) لأن يبرم معهم معاهدة صلح لا تذكر فيها كلمة جزية.

من هذا المنطلق طرحت مسألة إلغاء الجزية عن نصارى بني تغلب وإكتسبت أهمية خاصة. وكان لموقف الخليفة عمر بن الخطاب من هذا الموضوع نفس الأهمية؛ لأن تساوي جميع البشر أمام القانون الشرعي دون تمييز بين عربي وغير عربي، من المبادئ المقدسة في الإسلام حيث جاء في القرآن الكريم: **«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»** (س. الحجرات ١٣ قرآن كريم).

وقد روى المغيرة في مجال هذا الموضوع أن النعمان بن زرعة سأل عمر بن الخطاب وكلمه في نصارى بني تغلب. قال: وكان عمر قد هم أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد. فقال النعمان بن زرعة لعمر: يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال. إنما هم أصحاب حروث ومواشي؛ ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم. قال: فصالحهم عمر على أن أضعف عليهم الصدقة، وإشترط أن لا ينصّروا أولادهم[٦٨].

(٦٧) يراجع تاريخ الطبري جزء ـ ٥ ـ ص. ـ ١٥٢ فقرة ١ / ٢٦٥٨ ـ والبلاذري ص ـ ٢١٧.

(٦٨) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد ص. ـ ٥٤١ ـ فقرة ـ ١٦٩٥ ـ ١٦٩٦ ـ وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة ـ ٢٠٧ ـ.

التفسير القانوني، الذي قدمه الماوردي بشأن هذه المعاهدة، يقوم على أن هذا العقد يبقى قائماً طالما أن السلام يمنح لقاء مضاعفة الزكاة؛ وأن هذا ما فعله عمر بن الخطاب (رض)؛ ويستطرد هذا الفقيه ليرى في مكان آخر أن الزكاة المضاعفة ليست سوى جزية حقيقية أقيمت لمصلحة المسلمين. وهي من هذا المنطلق تختلف عن الزكاة الحقيقية، ولا تقع على النساء ولا على الأولاد الذين يلزمون بدفع الزكاة(٦٩).

أما الفقيه يحيى بن آدم القرشي فإنه مع قوله بإخضاع النساء لدفع الزكاة المضاعفة، يرى بأنه قد اختلف في الصبيان من بني تغلب وأن الصدقة تضاعف على بني تغلب فيما كان على المسلمين فيه الصدقة، وأن هذا الصلح بمنزلة الخراج على غيرهم(٧٠).

ولكن شرعية الصدقة المضاعفة المشار إليها تبدو وكأنها فقدت مبرر وجودها بفسخ عقد الصلح من قبل بني تغلب. لقد أثير هذا الأمر في فترات مختلفة لأن بني تغلب عمدوا إلى تنصير أولادهم خلافاً لما نص عليه العقد السالف الذكر. ويروي أبو داود أن الخليفة علي بن أبي طالب (ع) قال: «لئن تفرغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم:. لأقتلن مقاتلهم ولأسبين ذراريهم فقد نقضوا العهد، برئت منهم الذمة حين نصَّروا أولادهم»(٧١).

وعلى ضوء كل ما ذكرنا يمكن القول مع الماوردي أن الصدقة المضاعفة التي فرضت على بني تغلب، لم تكن في الواقع سوى جزية حقيقية، وأن القول بإلغاء جزيتهم غير مقبول من وجهة النظر القانونية. الإعتبارات السياسية فرضت إلغاء الكلمة دون أن تغير شيئاً في طبيعة الضريبة التي كان يدفعها بنو تغلب.

---

(٦٩) يراجع كتاب الاحكام السلطانية للماوردي ـ ص . ـ ٣٠٤ ـ الترجمة الفرنسية .

(٧٠) يراجع كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي ص . ـ ٦٧ .

(٧١) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد فقرة ـ ١٦٩٧ .

الفصل الثاني

الخراج.

إن الضريبة العقارية (الخراج) التي يحتاج موضوعها إلى سجل منظم تتعلق بمساحات الأراضي الزراعية. كانت هذه الضريبة في سوريا تفرض على كل قصبة، وفي مصر على كل فدان. ويؤخذ بعين الإعتبار عند فرضها طبيعة الأرض، وطرق الري.

فالخراج ـ وهو إحدى ضريبتين تفرضان على أهل الذمة لصالح المسلمين ـ يختلف عن الجزية من نواحي ثلاث هي:

١ ـ الجزية تستند إلى نص صريح بينما تقوم ضريبة الأرض (الخراج) على تقديرات شخصية وإجتهادات.

٢ ـ تلغى الجزية وترفع عن المكلف عند إعتناقه الإسلام، بينما يستمر المكلف في دفع الخراج بعد دخوله في الإسلام.

٣ ـ يحدد مقدار الحد الأدنى للجزية عن طريق القانون، والحد الأعلى عن طريق الإجتهاد والتقدير الشخصي؛ بينما يحدد مقدار الحدين

الأعلى والأدنى للخراج عن طريق الإجتهاد أو التقدير الشخصي(٧١).

من هذا المنطلق كان لا بد لهذه الدراسة أن تتناول بالتفصيل موضوع تعريف ضريبة الخراج وأصولها التاريخية، ومدى شرعية فرضها، وأنواع الأراضي الخاضعة لها والعلاقة بين مقدار هذه الضريبة وطاقة الأرض الزراعية، بالإضافة إلى مسألة جباية الخراج.

المبحث الأول

تعريف الخراج

لا بد من ملاحظة التقارب في اللفظ بين كلمة الخراج في العربية وكلمة Khorigia اليونانية. التي كانت تعني في القرن السادس للميلاد ما يدفعه الفلاح مقدماً إلى مالك الأرض. ولم تأخذ كلمة الخراج معناها الحالي كضريبة عقارية إلا في العصر العباسي، عندما صارت كلمة جزية تعني ضريبة الرأس؛ ولكن التداخل الذي كان قائماً بين هاتين الكلمتين في العصور الأولى لم ينته في ذلك التاريخ تماماً. فالبلاذري وأبو يوسف وحتى الماوردي ظلوا يستعملون كلمة خراج في التعبير عن جزية الرأس بينما كان تعبير «جزية الأرض» يستعمل للإشارة إلى الضريبة العقارية(٧٢).

فالخراج إذن هو عبء مالي يفرض على أرض أهل الذمة. وهو أيضاً يقسم إلى ثلاثة أنواع: خراج الوظيفة ويرتبط بقياس مساحة الأرض وخراج المقاسمة ويرتبط بغلة الأرض وخراج المقاطعة أو الضريبة المحدد سلفاً.

أولاً ـ خراج الوظيفة أو المحاسبة:

خراج الوظيفة أو المحاسبة هو نوع من الضريبة العقارية التي تعتمد

(٧١ مكرر) يراجع مانتران في كتابه: انتشار الإسلام. L'expansion de L'islam ص. ـ ٢٦٧ ـ والماوردي ص. ـ ٢٩٩.

(٧٢) يراجع مانتران ص. ـ ٢٦٧ ـ ودنت ص. ـ ٣٨.

قياس مساحة الأرض المثبتة في سجل رسمي خاص، أساساً لتحديدها وجبايتها.

في عصر الفتح كانت هذه الضريبة مفروضة في المقاطعات الرومانية القديمة. خصوصاً في مصر. وفور حصول الفتح أقر الخليفة عمر بن الخطاب هذا النوع من الخراج الذي كان مفروضاً على الأرض. ويروي عمرو بن ميمون أن هذا الخليفة عين على المنطقة الواقعة ما وراء دجلة، بعد فتحها، حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف على ما دونه. وهذا الأخير عمد إلى قياس مساحة أرض السواد فبلغت ٣٦ مليون جريب ووضع على كل جريب مبلغاً معيناً من المال[٧٣]. وقد جاء في رواية أن الخليفة عمر بن الخطاب عمم دفع الضريبة العقارية (الخراج) على كل مالك أرض ممسوحة، رجلاً أم ولداً. وقد شملت أعمال المساحة الأراضي الممتدة من الموصل حتى عبادان شرقي نهر دجلة. ويروى عن الحسن بن صالح أنه قال: أرض الخراج ما وقعت عليه المساحة[٧٤].

ثانياً ـ خراج المقاسمة:

لقد إعتمد هذا النظام في عصر الرسول (ﷺ)؛ وهو يقوم على نسبة من غلة الأرض. وقد روى أنس بن مالك أن رسول الله (ﷺ) «دفع خيبر إلى اليهود مساقاة بالنصف، وكان يبعث إليهم عبد الله بن رواحة فيخرص عليهم، ثم يخيرهم أي النصفين شاؤا، أو يقول لهم: أخرصوا أنتم وخيروني، فيقولون: بهذا قامت السماوات والأرض». وكذلك روى عبد الله بن عمر أن رسول الله دفع خيبر إلى أهل خيبر بالنصف، فكانت في أيديهم في حياة رسول الله (ﷺ) وحياة أبي بكر وعامة ولاية عمر؛ ثم كان عمر هو الذي نزعها من أيديهم. وروى عبد الله بن العباس قال: لما فتح رسول الله (ﷺ) خيبراً قالوا: يا محمد إنا أرباب الأموال ونحن أعلم بها منكم فعاملونا بها. فعاملهم رسول الله (ﷺ) على النصف[٧٥].

---

(٧٣) يراجع الماوردي ص . ـ ٣٧٢ .

(٧٤) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد فقرة رقم ١٨٢ .

(٧٥) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ٥٠ .

لقد عمد الخليفة العباسي المتصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥) الى فرض نظام خراج المقاسمة على سواد العراق عندما أدى انخفاض الأسعار في ظل النظام السابق (خراج المحاسبة) إلى عجز أصحاب الأرض عن تسديد الضريبة[٧٦] .

وقد جاء في ما كتب أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد ما يشير إلى هذا النظام ويشرح الطريقة التي إعتمدت في تطبيقه: «رأيت أبقى الله أمير المؤمنين أن يقاسم من عمل الحنطة والشعير من أهل السواد جميعاً على خمسين للسيح منه، وأما الدوالي فعلى خمس ونصف، وأما النخل والكرم والرطاب والبساتين فعلى الثلث وأما غلال الصيف فعلى الربع، ولا يؤخذ بالخرص في شيء من ذلك ولا يحزر عليهم شيء منه يباح يباع من التجار. ثم تكون المقاسمات في أثمان ذلك أو يقوَّم ذلك قيمة عادلة، لا يكون فيها حمل على أهل الخراج، ولا يكون على السلطان ضرر؛ ثم يؤخذ منهم ما يلزمهم من ذلك، أي ذلك كان أخف على أهل الخراج فعل ذلك بهم ، وإن كان البيع وقسمة الثمن بينهم وبين السلطان أخف فعل ذلك بهم»[٧٧] .

ثالثاً ـ خراج المقاطعة:

إن خراج المقاطعة هو عبارة عن ضريبة محددة سلفاً على بعض القرى أو المدن حيث تدفعها كل واحدة بشكل إجمالي. ويطبق هذا النظام في الغالب في مناطق حدودية (أرمينية وطبرستان مثلاً). وتقوم بفرض هذه الجزية الإجمالية وتحديدها عادة السلطات المحلية[٧٨]. وفي هذا المجال يروي البلاذري أنه في العام ٣٨ هجرية أبرم المسلمون مع أهالي قبرص معاهدة صلح تقضي بأن يدفع أهالي هذه الجزيرة سبعة آلاف دينار كل عام. وجاء في رواية عن الإمام الأوزاعي أن سكان تلك الجزيرة حصلوا على

---

(٧٦) الماوردي ص ـ ٣٧٥ .

(٧٧) انظر كتاب الخراج لأبو يوسف ص . ـ ٥٠ ـ .

(٧٨) يراجع روبير مانتران R. Mantran ص ـ ٢٦٨ ـ وعلي ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ص ـ ٥٤٢ ط . مكتبة النهضة . القاهرة .

الصلح مقابل أربعة عشر ألف دينار يدفع نصفها للبيزنطيين ونصفها الآخر للمسلمين(٧٩).

المبحث الثاني

لمحة تاريخية

وضع الفرس ضريبة الخراج منذ ما قبل كسرى أنو شران. وكان يؤخذ بعين الإعتبار في تحديد مقدار هذه الضريبة مسألة الري ونسبة إستثمار الأرض. وقد أمر الملك قباب بن فيروز بمسح أراضي السهول والجبال لكي تصبح الجباية ممكنة. ثم جاء إبنه فأتم هذا العمل فإنصرف إلى القيام بإحصاء عام لأشجار النخيل والزيتون وللرجال. ثم عمد إلى إختيار بعض حكماء مملكته وطلب إليهم درس التقارير التي قدمت إليه عن المساحة والإحصاء؛ فإجتمع هؤلاء وقرروا وضع الضريبة على الأراضي ذات الإنتاج الذي يشبع حاجات الناس الغذائية، أو يستعمل كعلف للحيوانات الداجنة كالقمح والشعير والأرز والعنب والزيتون والتمر. وقد وضعوا ضريبة درهم على كل جريب من الأرض (حوالي ٢٤٠٠ م^{٢}) يزرع قمحاً أو شعيراً، وثلاثة دراهم على كل جريب من الكرمة، ودرهماً على كل أربع أشجار من النخيل من الصنف الفارسي، وستة لصنف الدكل ودرهماً لكل ست أشجار من الزيتون.

وقد إعتمدت هذه التقديرات وأقرت من قبل كسرى الذي وقع على قرار فرضها، وأمر بالقيام بالجباية ثلاث مرات في العام، مرة كل أربعة شهور. ولا بد من الملاحظة في هذا السياق أن ضريبة الأرض كانت قبل كسرى الأول أنو شروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) تفرض على غلة الأرض بنسبة معينة من هذه الغلة. وبذلك كانت ضريبة خاضعة لكمية الغلة، تتأثر بها صعوداً ونزولاً. ولكن هذه الطريقة في الجباية، وإن كانت تبدو عادلة في ظاهرها، ليست

---

(٧٩) يراجع البلاذري ص ـ ٢١٥ .

كذلك في الواقع؛ لأنه كثيراً ما كانت الغلة تتعرض للتلف في إنتظار وصول المفتش الرسمي المكلف بالتقدير وبالجباية في آن. ومن أجل معالجة هذا الأمر عمد كسرى إلى الأمر بتقدير مساحة الأرض؛ فتم مسحها. وقسمها إلى وحدات سميت كل منها جريباً (حوالي ٢٤٠٠ م٢). ثم وضعت الجزية على كل جريب من الأرض مع الأخذ بعين الإعتبار لنوع الغلة.

وأمر كسرى بأن توضع قراراته بهذا الخصوص على عدة نسخ، تبقى واحدة منها في ديوانه، وتعطى أخرى للرؤساء المكلفين بجباية الضريبة (عماله) ليقوموا بهذه الجباية وفقاً لمنطوق هذه القرارت. وتعطى ثالثة إلى قضاة المناطق (كور) للتدخل من أجل منع الموظفين من زيادة مقدار الضريبة المحدد في هذه النصوص؛ ولكي يعفى من الخراج كل شخص تتعرض محصولاته لأي مرض زراعي يصيب الغلة؛ وتقدر نسبة الإعفاء بنسبة التلف الذي تحدثه الآفة الزراعية.

هذه الإجراءات الأخيرة، أخذت بعين الإعتبار - كما يبدو من واقع الحال - لتؤلف القاعدة للتنظيم الذي أعتمد بعد حوالي قرن من الزمن من أجل فرض ضريبة الخراج على أهل الكتاب عند فتح بلاد فارس وغيرها. وقد وضع على كل جريب من أرض الفتح مبلغ من المال يتناسب مع درجة خصوبة الأرض أو طاقتها(٨٠).

ما يلاحظه الباحث هنا هو أن هذه الضريبة وهذا النظام قد وضعا في السابق وفرضا على القسم الأكبر من رعية الملك الفارسي وليس على فئة من الأجانب. من هنا يمكن القول أن الإقتباس لم يكن بداعي التعامل مع أهل الكتاب من منطلق كونهم أجانب عن ديار الإسلام وهو ما ذهب إليه بعض المؤرخين والمستشرقين.

---

(٨٠) يراجع دانيال دنت: الجزية في الاسلام Conversion And The Poll Tax In Early Islam الترجمة العربية لجاد الله ص - ٤٦ وما يلي ط. مكتبة الحياة بيروت ١٩٦٠ - وتاريخ الطبري جزء - ٢ - فقرة - ١ / ٩٦٠ - ٩٦١ - ٦٢ - ٦٣ - واليعقوبي جزء - ١ - ص - ١٦٥.

المبحث الثالث

مشروعية الخراج.

إن الأرض، التي تؤلف أحد أشكال الغنيمة الأشد ضماناً، خرجت بصورة تدريجية ـ عن طريق بعض الأنظمة القانونية ـ من نطاق ملكية جموع الفاتحين العرب. فالعادة ذات الجذور البدوية في تقسيم الغنيمة بكاملها بين المنتصرين، أستبدلت منذ قيام الفتح الإسلامي بإحدى قواعد القانون العام، التي تقضي بأن هذه الأموال والبلاد قد فتحت بإسم الإسلام كله؛ وأن الإسلام يترك الأرض المفتوحة لمن كان يشغلها مقابل ضريبة تدفع لبيت المال (خزينة الدولة) وتخصص لمصلحة جميع المسلمين. وسنرى فيما بعد كيف أستخدمت عائدات هذه الضريبة لمصلحة الرعية بكاملها من مسلمين وغير مسلمين، عندما صار بيت المال يدفع نفقات الإصلاحات والعمارة التي يقتضيها واقع الحال.

هذه التنظيمات رأت النور منذ البداية، لا سيما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض). وقد حاول هذا الخليفة أن يظهر بذلك أن توزيع عائدات الفتح ليس شأناً تحكمه المبادرات الخاصة أو القبلية، ولكنه يرتبط بمصالح جميع أفراد الأمة الإسلامية التي تشرف الدولة على إدارة شؤون مصالحها العامة(٨١).

هذا المنطق يطرح السؤال حول مصادر شرعية ضريبة الخراج التي ناقش آثارها الفقهاء المسلمون في مختلف العصور؟

إن تلك المصادر، ستكون بالإضافة إلى آراء الفقهاء موضوع بحثنا التالي.

أولاً ـ مصادر شرعية الخراج:

يرى بعض الفقهاء أن ضريبة الخَراج تجد قاعدة مشروعيتها في كلام

---

(٨١) يراجع أندره ميكال André Miquel ص. ـ ٦٧ ـ واليعقوبي جزء ـ ٢ ـ ص ـ ١٥١ ـ ١٥٢ ـ ط. دار صادر بيروت ـ ومروج الذهب للمسعودي جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٣٣٤ ط. دار الاندلس. بيروت ـ ١٩٦٥.

الله عز وجل: «**قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين**» (س. الأعراف ١٢٨ قرآن كريم). وجاء في آية أخرى: «**أم تسئلهم خرجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين**». (س. المؤمنون ٧٢ قرآن كريم).

إن فرض ضريبة الخراج يقوم علىٰ الإجتهاد في تفسير بعض آيات القرآن الكريم إذن، ولكن هذه الآيات لا تقدم العبارة الصريحة أو الأمر الصريح كما هي الحال بالنسبة لضريبة الجزية التي تفرضها صراحة النص على أهل الكتاب(٨٢).

من أجل تقدير وإستيعاب، ما تشير إليه الآيتان الكريمتان لا بد من الإشارة إلى أن مسلمي الجيل الأول لم يفرقوا بين غنيمة الحرب وبين موارد الضرائب المفروضة على غير المسلمين في بلاد الفتح أو بين الفيء والغنيمة والخراج. وبشكل أخص لم يميزوا أو يفصلوا تعبيري جزية وخراج عن بعضهما، لأن كلمة الخراج أستعملت دون تمييز مع كلمة جزية في البداية(٨٣).

ثانياً ـ آراء الفقهاء حول طبيعة الخراج:

الفقهاء المسلمون يعالجون مسألة الخراج بإعتبار هذه الضريبة بدلاً من إيجار سكن أو ثمناً للأرض (التي إشتراها أهل الذمة بعد سقوطها في أيدي المسلمين) الباقية في يد أصحابها السابقين.

من هنا كان لهذين الإعتبارين أهميتهما الفاصلة في تعيين الطبيعة القانونية لضريبة الخراج.

آ ـ ثمن مشترى الأرض:

في هذا السياق تنقسم آراء الفقهاء إلى قسمين مختلفين، أحدهما يرى

---

(٨٢) يراجع كتاب الاحكام السلطانية للماوردي ص. ـ ٢٩٩.

(٨٣) يراجع نيكيتا أليساف ص. ـ ٧٠ ـ وروبير مانتران ص. ـ ١٠٥.

في الخراج ثمناً لمشتري الأرض، يدفع للذين وقعت هذه الأرض في حوزتهم وصارت غنيمة لهم (للمسلمين). أما القسم الآخر فيرى أن هذه الغنيمة قد بيعت إلى قدماء مالكي تلك الأرض بثمن هو الخراج الذي يتوجب عليهم دفعه في كل عام. ومن هذا المنطلق يروي البلاذري أن أفراد قبيلة بجيلة كانوا يؤلفون ثلث الجيش العربي في يوم حرب القادسية التي أدت إلى فتح العراق. وقد حصلت هذه القبيلة من الخليفة عمر بن الخطاب (رض) على وعد بإعطائها ربع سواد العراق كحصة من الغنائم؛ ولكن رئيسها جرير بن عبد الله إضطر أن يتخلى عن حقه في هذه الغنائم لقاء مبلغ من المال، بناء على أمر الخليفة المشار إليه. ويستدل من هذه الرواية أن أراضي السواد قد أعيدت إلى ملاكها السابقين بواسطة الخليفة عمر بن الخطاب (رض). من أجل ذلك أقر بعض الفقهاء النظرية القائلة بأن أراضي الخراج تخضع لحق ملكية أصحابها لها، وأن ضريبة الخراج التي يدفعها ملاك هذه الأرض تؤلف جزءاً من المبلغ الذي يتوجب على سكان بلدان الفتح دفعه إلى المسلمين، كبدل لشراء الأرض المعادة إليهم[٨٤].

ويترتب على هذا الرأي من الوجهة القانونية جواز نقل ملكية هذا النوع من الأرض، وأنه لذلك يصح بيعها وشراؤها من قبل الغير.

ب ـ ثمن بدل إيجار الأرض:

النظرية القائلة بإعتبار ضريبة الخراج تمثل بدل إيجار الأرض تلقى قبولاً لدى القسم الآخر من الفقهاء. فالإمام الشافعي يرى أن من تقع في حوزتهم أرض الخراج ليسوا ملاكها الأصليين، لأنها تؤلف وقفاً أقيم لصالح المسلمين؛ وليس المشرفون عليها، الذين تقع في حوزتهم، سوى مستأجرين لأرض الخراج؛ وما تعطي هذه الأرض من ضريبة الخراج ليس سوى بدل إيجار. أما الإمام مالك وإبن حنبل فيعتنقان نفس النظرية مع زيادة

(٨٤) يراجع كتاب الاستخراج للحافظ ص. ـ ٣٠ ـ والشرح للعيني جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٣١٦ ـ وتاريخ البلاذري ص. ـ ٣٧٣ ـ ٣٧٤. ـ وتريتون ص. ـ ٢٤٣ ـ وكتاب التنبيه للشيرازي ص. ـ ٥٠ ـ.

في بعض التفاصيل(٨٥). وكذلك القلقشندي فإنه حين يتكلم عن الخراج يحدده بأنه ضريبة تمثل بدل إيجار يدفع كل عام(٨٦).

يترتب على الأخذ بهذه النظرية أن يكون لأهل الذمة على أراضيهم حق إنتفاع وليس حق ملكية.

ج - ضريبة دائمة بمقدار متغير:

من خلال هذين المفهومين المبنيين على أساسين مختلفين - أحدهما يتعلق بالإعتراف لأهل الذمة بحق الملكية والآخر بحق الإنتفاع ووضعية المستأجر لدافع الخراج - يلقي دنث الأضواء على أمرين يحدان من حق ملكية أرض الخراج. الأمر الأول يرتبط بكون مقدار الخراج المفروض على هذه الأرض قابل للتغير من وقت لآخر بأمر من الخليفة، بينما يلخص الثاني بكون حائزي أرض الخراج لا يستطيعون تغيير وضعهم القانوني ليتخلصوا من دفع هذه الضريبة وبتعبير أوضح لا يستطيعون إلغاء ضريبة الخراج المترتبة على هذه الأرض عن طريق بيعها لمسلم أو عن طريق إعتناق واضع اليد الإسلام، لأن ضريبة الخراج تستمر في كلتا الحالتين(٨٧).

ورغم إختلاف الفقهاء حول النظام الذي تخضع له أرض الخراج فإنهم قد أجمعوا على إعتبار عائدات هذه الضريبة مخصصة لسد نفقات المصلحة العامة وبالتالي وقفاً لمصلحة المؤمنين(٨٨).

---

(٨٥) يراجع شرح الكنز للعيني جزء - ١ - ص. - ٣١٨ - والأموال لأبو عبيد ص. - ٧٣ - ٧٤ - والخراج ليحيى بن آدم القرشي ص. - ١٧٤ و ١٧٦ و ١٧٨.

(٨٦) يراجع كتاب صبح الأعشى جزء - ٣ - ص - ٤٤٨ ط. وزارة الفنون في القاهرة.

(٨٧) يراجع تاريخ اسبانيا المسلمة Hist. de l'Espagne musulmane للافي بروفنسال Levy Provençal جزء - ٣ - ص. - ٣٦ - ط. باريس ١٩٥٣ - ودانيال دنت ص. - ٨٦ - والمغني لابن قدامة جزء - ٢ - ص. - ٥٩٦ - ٦٠٠.

(٨٨) يراجع الحافظ ص. - ٣٩ - ٤٠ - ويحيى بن آدم القرشي الفقرات: ١١٢ و ١١٨ و ١٢١.

المبحث الرابع

فئات الأراضي التي تخضع لضريبة الخراج.

يتعلق الأمر هنا بالأراضي التي تخضع لضريبة الخراج وتسمى أرض الخراج، ويسودها نظام قانوني يختلف عن نظام الأراضي التي يملكها المسلمون ويدفعون عنها العشر الذي يؤلف مساهمة ذات نسبة ثابتة.

أراضي الخراج، التي كانت قليلة في البداية، لم تلبث أن تزايدت بشكل كبير. وفي العام ٢٢ للهجرة أشار والي الكوفة، أمام الخليفة عمر بن الخطاب (رض) إلى أن معظم الأراضي لا تخضع من وجهة عملية للضريبة العقارية بإستثناء تلك المزروعة من الحبوب القطاني أو التي تنتج التمر والعنب. وأنه من أجل ذلك يلجأ المزارعون إلى زراعة أنواع الحبوب والفاكهة التي لا تخضع للضريبة. لقد أدى ذلك إلى إقدام الخليفة على تعديل الأنظمة «ومنذ ذلك الزمن لم يكتف بإخضاع جميع المزروعات إلى دفع الضريبة ولكن حتى الأراضي التي لم يزرعها القيمون عليها خضعت للضريبة، وقد تطلب أمر التمكن من تحصيل الخراج بشكل منتظم عن جميع الأراضي، مدة عشر سنوات»[٨٩]. وهكذا، فمن منطلق الأنظمة المشار إليها والمقاييس المعتمدة في تمييز أرض الخراج عن غيرها من الأرض غير الخاضعة للضريبة، يمكن تقسيم أراضي الخراج إلى فئات ثلاث، حسب ما إذا كانت هذه الأراضي قد فتحت عن طريق العنف والإكراه أو أن خضوعها تم بشكل سلمي أو عبر معاهدة سلام.

أولاً ـ الأراضي التي خضعت عن طريق الإكراه والعنف.

هذه الفئة من الأراضي أخذت عن طريق العنف والإكراه لدرجة أن أصحابها الذين هزموا تركوها إما لأنهم قتلوا أو لأنهم أسروا أو لأنهم هاجروا. وقد إختلفت آراء ومواقف الفقهاء حول الوضع القانوني المعترف به

---

(٨٩) يراجع كتاب المشرق الإسلامي لنيكيتا اليساف ص ـ ٧٠ ـ Nikita Elisséef : L'orient Musulman .

لهؤلاء. فأبو حنيفة يرى أن للإمام الخيار بين عدة أمور: فله أن يقسم أراضي هؤلاء المهزومين على الفاتحين المنتصرين وتصبح هذه أراضي صدقة أو زكاة، أو أن يعيدها إلى أصحابها السابقين، لقاء دفع الخراج عنها بشكل دائم، فتصبح أرض خراج. أما مالك فيرى أن هذه الأراضي تتحول إلى وقف على المسلمين ولمصلحتهم في الوقت الذي تصبح فيه غنيمة. ولا يجوز أن تقسم بين المنتصرين لأنها صارت بذلك أراضي خراج دائم.

ثانياً - الأراضي التي فتحت سلماً.

الأرض التي فتحت سلماً فسقطت في أيدي المسلمين دون قتال تصبح وقفاً لصالحهم يقع عليها الخراج بشكل مستمر؛ وجاء في رأي آخر أنها لا تكتسب هذا الوضع القانوني إلا بعد أن يقر الإمام ذلك التحول بواسطة نص صريح يصدر عنه؛ هذا النص يضع على الأرض المفتوحة ضريبة الخراج التي تمثل السلطة ويحمل عبئها أولئك الذين تسخر وتستغل هذه الأرض لمصلحتهم من مسلمين وغير مسلمين.

ويرى بعض الفقهاء أن هذا النوع من الأراضي يخضع في وقت واحد للخراج وللعشر الذي يلحق بغلتها؛ لكن أبا حنيفة يخالف هذا الرأي، معتبراً أن العشر والخراج لا يستحقان معاً على أرض واحدة، إذ يلغى أحدهما عند إستحقاق الآخر. وهو يستند في ذلك كما يبدو إلى حديث شريف مفاده أن العشر والخراج لا يجتمعان على أرض مسلم(٩٠).

ويبدو أن هذه الآراء قد إستندت إلى الإجراءات التي إتخذها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (رض) في مواجهة الموضوع؛ فقد رفض هذا الخليفة منذ بداية فتح العراق ومصر أن يقسم أراضي الفتح على المنتصرين. كما كتب إلى سعد بن أبي وقاص في العراق طالباً إليه ترك الأرض والأنهر في حوزة أصحابها القدامى الذين كانوا يهتمون بها، وينهضون بأعبائها. ويبدو أن هذا الإجراء قد إتخذ بالإتفاق مع الإمام علي بن أبي طالب الذي نصح - عند إستشارته في الموضوع - بأن تترك أرض الفتح

---

(٩٠) يراجع كتاب المغني لابن قدامة جزء - ٢ - ص - ٥٩٩ - الماوردي ص - ٢٩٠ .

لتبقى مصدراً خصباً لتأمين المؤونة اللازمة للمسلمين عبر الأجيال. وبهذا حل عليها الخراج الدائم لمصلحة المسلمين؛ فإذا إستثنينا أرض خيبر نجد أنه لم يلجأ بعدها أحد إلى توزيع أراضي الفتح على المنتصرين في القتال وفقاً لعادة إقتسام الغنائم. وقد أصبحت بذلك جميع الأرض في البلاد المفتوحة أرض خراج[٩١].

ثالثاً ـ الأرض التي فتحت عن طريق معاهدة صلح:

إن الأرض التي خضعت للمسلمين عن طريق معاهدة صلح تبقى خاضعة لبنود هذه المعاهدة. ولكنه لا بد في هذه الحال من التمييز بين الأرض التي خضع أصحابها لشرط مفاده أن تكون أراضيهم ملكاً للمسلمين مع الإحتفاظ بحق الإنتفاع لقاء دفع الخراج، وبين تلك التي حصل أصحابها على شرط مفاده أن تبقى أرضهم ملكاً خالصاً لهم لقاء دفع ضريبة الخراج، .

آ ـ حالة الأرض التي خضع أصحابها شرط أن تصبح ملكاً للمسلمين على أن يحتفظوا بحق الإنتفاع بها لقاء دفع الخراج:

في مثل هذه الحال يستسلم السكان شرط أن يبقى لهم حق الإنتفاع بالأرض لقاء دفع الخراج، على أن تصبح أرضهم ملكاً للمسلمين. لذلك صارت تلك الأرض وقفاً على هؤلاء وبالتالي أصبحت جزءاً من ديار الإسلام؛ ولزمها الخراج بشكل دائم لا ينقطع ولا يزول في حال تحول المنتفع إلى الإسلام، لأن ضريبة الخراج تمثل حق المسلمين على أرض الخراج.

إن معاهدة من هذا النوع تجعل من أصحاب الأملاك القدامى أهل عهد، أي أهل ذمة، يحق لهم البقاء على أرضهم إلى الأبد طالما أنهم يستمرون في دفع الضريبة عنها.

---

(٩١) يراجع الماوردي ص ـ ٢٨٩ ـ وأبو عبيد الفقرات ١٤٩ و ١٥٠ و ١٥١ ـ وابن قدامة في المغني جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٥٩٦ مطبعة نشر الثقافة . القاهرة . وفتال ص ـ ٢٩٦ .

ويشير الإتفاق الذي تم بين الرسول (ﷺ) وبين سكان البحرين إلى أن ملكية الأرض التي بحوزتهم تنتقل إلى المسلمين. وفي ذلك ما يفسر قرار الرسول (ﷺ) حين قضى «فيمن أسلم من أهل البحرين أنه قد أحرز دمه وماله، إلا أرضه فإنها فيء للمسلمين لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون»(٩٢).

ب ـ الأرض التي خضع سكانها شرط الإحتفاظ بملكية أرضهم لقاء دفع الخراج:

في هذه الحال تبقى الأرض ملكاً لأصحابها، غير أنهم يدفعون ضريبة الخراج المعبرة عن خضوعهم؛ ولكن إعتناقهم الإسلام يؤلف سبباً كافياً لإعفائهم من دفع الخراج ؛ ولا تصبح أرضهم جزءاً من ديار الإسلام بل تكون «أرض معاهدة». بالإضافة إلى ذلك فإن إنتقال هذه الأرض إلى المسلم عن طريق البيع أو الهبة، لا يلزمه ـ أي المسلم ـ بدفع الخراج؛ وهم ـ أي أصحاب الأرض من أهل الذمة ـ يقيمون على هذه الأرض طالما أنهم يحترمون نصوص المعاهدة. غير أن للإمام أبي حنيفة رأياً مختلفاً ينص على أنه في هذه الحال تصبح أرضهم «ديار إسلام» بموجب المعاهدة نفسها ويتحولون إلى ذمة»(٩٣). ولكن رأي أبي حنيفة هذا لم يسلك طريقه إلى حيز التطبيق إلا نادراً، لأنه لا يتفق مع ما كان متبعاً في عهد الرسول (ﷺ). ويروي إبن ماجة أن الرسول (ﷺ) أرسله إلى البحرين وهجر لجباية الضريبة، فيقول أنه كان أحياناً يأخذ الخراج من غير المسلم والعشر من أخيه المسلم عن أرض مشتركة أو متصلة ببعضها؛ تلك كانت حال أراضي المعاهدات التي ليست من ديار الإسلام، لأن الإسلام يفرض دفع الخراج على الذمي المتحول إلى الإسلام. ويطبق نفس المبدأ على كل أرض يعتنق أصحابها الإسلام قبل أن تسقط بالقوة عن طريق الحرب(٩٤). في مثل هذا الوضع يلغى الخراج عند تحول الذمي إلى الإسلام وعند نقل ملكية الأرض

---

(٩٢) يراجع الماوردي ص ـ ٢٩٠ ـ والمغني جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٥٩٩ ويحيى بن آدم القرشي ص ـ ٤٩ فقرة ـ ١٢٩ .

(٩٣) يراجع ابن قدامة جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٦٠٤ ـ والماوردي ص ـ ٢٩١ وفتال ص ـ ٢٩٧ .

(٩٤) يراجع كتاب المغني لابن قدامة جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٢٩٧ .

إلى أحد المسلمين إلا إذا نص عهد الصلح على إقامة السلام لقاء دفع ضريبة الأرض وضريبة الرأس فتشبه هذه الحال عندئذ من الوجهة القانونية حالة الأرض التي فتحت عن طريق القوة والإكراه. ولكن الإمام ردها لأصحابها السابقين لقاء دفع الخراج عنها؛ حتى إذا إعتنق هؤلاء الإسلام يعفون من دفع الجزية ولكنهم يستمرون في تأدية الخراج(٩٥).

ويروي إبن قدامة أن الأرض التي فتحت عن طريق المعاهدة تشمل جميع المدن السورية بإستثناء قيسارية التي فتحت عنوة عن طريق الحرب. كما أن بلاد الجزيرة وخراسان أخذت سلماً(٩٦).

المبحث الخامس

معدل الضريبة العقارية

معدل الضريبة العقارية لم يكن ثابتاً بإستمرار. وقد كان ذلك بسبب عدة عوامل أبرزها إختلاف طاقة الأرض من مكان لآخر نتيجة لتغير البيئة والوقت والطقس وشروط الري وعوامل أخرى أقل أهمية. هذه العلاقة التي تربط بين معدل الضريبة وطاقة الأرض دفعت بنا لتخصيص جزء من هذا المبحث لمظاهر تغير معدل الضريبة العقارية وجزء آخر للعلاقة التي توجد بين المعدل المذكور وطاقة الأرض.

أولاً ـ مظاهر عدم إستقرار معدل الضريبة العقارية:

إن معدل الخراج يختلف من منطقة إلى منطقة ومن أرض إلى أرض. وقد عرف هذا المعدل على مر الزمن، درجة هامة من عدم الإستقرار فتحت الطريق أمام زيادات متكاثرة وأحياناً أمام إنقاص معدل الضريبة بشكل ملحوظ.

النظام الذي أقامه الخليفة عمر بن الخطاب في هذا المجال بعد الفتح، أخلى المكان في العصور التالية لأنظمة أخرى فرضتها الظروف

---

(٩٥) يراجع كتاب الاستخراج لأحكام الخراج للإمام الحافظ ص ـ ٣٢.

(٩٦) يراجع المغني لابن قدامة جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٥٩٨.

الإقتصادية. هذه الأنظمة حددت بمرور الزمن معدلات ضريبة عقارية شديدة التفاوت والإختلاف. أحياناً كان معدل الضريبة يختلف ويتغير في ظل نفس النظام السياسي السائد وأحياناً أخرى كان يظهر كنتيجة لتغير النظام السياسي.

آ ـ التغيرات التي نشأت في ظل نظام المساحة:

ظهر نظام مساحة الأرض بعد الفتح مباشرة عندما أقره الخليفة عمر بن الخطاب (رض) من أجل تحديد معدل الخراج في أراضي سواد العراق. لقد حدد الخليفة المذكور حصة كل جريب (وحدة لقياس الأرض) بقفيز ودرهم. وكان القفيز يساوي ثلاثة دراهم. ولكن؛ بعد فترة يسيرة من الزمن، كلف الخليفة نفسه عثمان بن حنيف بأن يعمد إلى مسح أرض الكوفة في العراق. وبعد أن أنهى عملية المسح هذه فرض عشرة دراهم على كل جريب من الأرض مغروس بالكرمة وخمسة دراهم على الجريب إذا كان الغرس نخيلاً، وستة دراهم لجريب قصب السكر وأربعة دراهم للقمح ودرهمين للشعير[٩٧]. ثم أجريت بمرور الزمن عدة تعديلات على المعدلات المشار إليها؛ التي فرضها الخليفة عمر بن الخطاب؛ ونجد على أوراق البردي التي أكتشفت في القاهرة، بعض مقاطع تتعلق بالضرائب العقارية المعتمدة في الفترة ما بين الأعوام ٨٠ ـ ١٠٠ للهجرة فنقرأ ما يفيد أن الخراج بلغ ديناراً وعشرة إردبات من الحنطة وثلاثة إردبات وثلث من الشعير على كل فدان (وحدة لقياس الأرض) من الأرض. ونجد على بردي آخر من العام ١٨٠ للهجرة ما يفيد أن الخراج المدفوع عن الفدان من الحنطة بلغ ديناراً وخمسة عشر إردباً من الشعير[٩٨]. أما في العصر الفاطمي فقد بلغ معدل الخراج في إحدى المقاطعات المصرية ثلاثة إردبات عن الفدان الواحد من الأرض[٩٩].

---

(٩٧) يراجع الماوردي ص ـ ٣١٢ ـ ٣١٣ وكتاب التاريخ الإسلامي لعلي ابراهيم حسن ص ـ ٥٤١ ـ والأموال لأبو عبيد ص ـ ٦٨ .

(٩٨) يراجع أ . س . تريتون ص ـ ٢٢٩ وما يلي .

(٩٩) نفس المرجع ص ـ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

إذا كانت معدلات الخراج قد تعرضت لتغييرات متتالية عبر الزمن فإن هذه المعدلات كانت تختلف من منطقة إلى أخرى. ويذكر القلقشندي (١٤١٨ م) أن معدل الخراج كان يختلف بحسب المناطق وأن غلات الوجه القبلي في مصر (الصعيد) كانت في معظمها من القمح والشعير والفاصوليا والعدس وكان يفرض على كل فدان من الأرض في المنطقة المذكورة خراج يقدّر بإردبين إلى ثلاثة. لقد جرت العادة أن يجبى مع كل إردب من الحبوب من درهم إلى ثلاثة دراهم حسب المناطق. وفي مناطق أخرى كان الخراج يدفع بالعملة فقط[١٠٠].

ويلاحظ المؤرخون أن معدل الخراج كان يخضع في بعض الأحيان إلى زيادات كبيرة؛ ففي العام ١٦٧ للهجرة تشدد موسى بن مصعب والي مصر فضاعف قيمة المبلغ المفروض على كل فدان من الأرض وإتخذ الإجراءات اللازمة لتحصيل الضريبة[١٠١].

ب ـ تقلبات معدل الخراج التي حصلت في ظل نظام المقاسمة:

عندما حل نظام المقاسمة محل نظام قياس مساحة الأرض الذي إعتمد في عصور الإسلام الأولى، ظهرت آثار هذا التغيير فيما يتعلق بمادة الجباية نفسها؛ ولكن معدل الضريبة إستمر في الخضوع لتغييرات جمة متوالية صعوداً وهبوطاً. المبادرة التي إتخذها الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥ م) كانت مميزة عندما إعتمد نظام المقاسمة حيث صارت الضريبة تؤلف جزءاً من غلة أرض الخراج؛ فقد قرر هذا الخليفة أخذ نصف كمية الحنطة أو الشعير الذي تنتجه الأرض بدلاً من مبلغ معين من المال. وبعد وقت قصير أصبحت الضريبة المفروضة على أرض السواد في العراق موازية لثلاثة أرباع غلتها. وقد قام الخليفة العباسي هرون الرشيد بتخفيض هذه النسبة إلى النصف في العام ١٧٢ هـ = ٨٢٠ م[١٠٢].

(١٠٠) يراجع كتاب صبح الأعشى للقلقشندي . جزء ـ ٣ ـ ص ـ ٤٤٨ ـ ٤٤٩ ـ ٤٥٠ .

(١٠١) يراجع كتاب الولاة والقضاة للكندي ص ـ ١٢٥ .

(١٠٢) يراجع أ . س . تريتون ص . ـ ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

ثانياً - إرتباط معدل الخراج بطاقة الأرض الزراعية:

تتعدد الوقائع والأمثلة التي تظهر أن مقدار الخراج كان يحدد بحسب طاقة الأرض الزراعية ولكن هذه الطاقة تخضع لتأثير عدة عوامل مستقلة عن إرادة صاحب الحيازة على الأرض. ومن أجل توضيح هذه المسألة سوف نعمد إلى إجراء دراسة مبدئية تأخذ بعين الإعتبار طاقة الأرض الزراعية لجهة تأثيرها في عملية تحديد معدل الضريبة العقارية (الخراج)، والمقاييس المعتمدة في تقييم هذه الطاقة ومسألة تغيير معدل الخراج في حالة تغير طاقة الأرض.

آ - إن طاقة الأرض الزراعية كانت تؤخذ بعين الإعتبار في العصور الأولى عند كل تحديد لمعدل الخراج:

منذ بدء الفتح كانت نسبة الخراج تحدد وفقاً لمدى طاقة الأرض الزراعية. ومن هذا المنطلق أخذ الخليفة عمر بن الخطاب طاقة الأرض بعين الإعتبار عندما عمد إلى تحديد معدل الخراج الذي كان يجبى من أرض السواد في العراق بعد الفتح، بحيث يبتعد عن الأضرار بأي من مصلحة المالك أو الفلاح. وقد أوكل إلى عثمان بن حنيف أمر تحديد معدل الخراج الذي تستطيع الأرض تحمله.

لقد إستند الخليفة المذكور بشكل دائم إلى مدى طاقة الأرض في تحديد الضريبة العقارية التي تستطيع هذه الأرض تحملها.

إن المسألة التي طرحها عمر بن الخطاب على من كلفهم بتحديد معدل الخراج تظهر مدى إهتمامه الدائم بطاقة الأرض الإنتاجية لجهة مدى تحملها للضريبة المفروضة عليها؛ فقد تساءل كثيراً حول خوفه من أن يكون من قدروا معدل الخراج قد أساؤا التقدير فحملوا الأرض ما لا تطيق من الضريبة! ويأتي الجواب على لسان عثمان بن حنيف: حملت الأرض أمراً هي له مطيقة ولو شئت لأضعفت. وعلى لسان حذيفة بن اليمان: وضعت عليها أمراً هي له محتملة، وما فيها كثير فضل(١٠٣).

(١٠٣) يراجع أبو يوسف ص - ٣٧ و ٣٨ و ٤٨ - ودنث ص - ٥٥ و ٥٦ .

ويروي عمرو بن ميمون أنه رأى عمر بن الخطاب (رض) يتحدث مع إبن حنيف الذي يجيب: «والله لئن وضعت على كل جريب من الأرض درهماً وقفيزاً من طعام لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم». ويضيف أبو عبيد «ومع هذا فقدروي عن النبي (ﷺ) حديث فيه تقوية له وحجة لعمر، في ما فرض عليهم من الدرهم والقفيز».

تجاه منطق الأمور هذا، وضع عمر ضريبة الخراج على الأراضي التي تنتج غلة كافية من حبوب وفاكهة أو تكون قابلة للري، مستثنياً من الضريبة المساكن والدور والقصور التي يسكنها أهل الخراج(١٠٤).

هذا المبدأ الذي يأخذ بعين الإعتبار طاقة الأرض (قدرتها على الإنتاج) عند تحديد معدل الخراج، بقي قائماً ومعمولاً به خلال العصور التي تلت. وهو المبدأ الذي فرض تغيير نظام الخراج كله في العصر العباسي(١٠٥).

ب ـ الأصول والمقاييس التي أعتمدت في تقدير طاقة الأرض وقدرتها على تحمل الضريبة:

نوعية الأرض وفئة مواد الإنتاج والري، جميع هذه العوامل كانت تؤخذ بعين الإعتبار في تقدير طاقة الأرض الإنتاجية ومن ثم في تحديد معدل الخراج.

ولكننا نلاحظ تأثير عامل آخر في حال كون الضريبة العقارية تقدر وتدفع بالمال. وهذا العامل يرتبط بالمسافة التي تفصل الأرض حاملة الخراج عن المدن والأسواق التجارية وبتأثير هذا الوضع على سعر الأرض. وفي هذا المجال تلعب نوعية الأرض دوراً شديد الأهمية، بحسب جودة هذه الأرض أو رداءتها؛ لجهة تنشيط الزراعة وتسهيلها أو تخفيف حدة نموها؛ كما أن فئة المواد المزروعة أو المغروسة تبدو شديدة الأهمية، لأن من الحبوب والفاكهة ما هو أعلى قيمة من غيره؛ وعلى هذا يبنى معدل الخراج صعوداً أو هبوطاً.

---

(١٠٤) يراجع أبو عبيد: الأموال فقرة ـ ١٨١ و ١٨٢.

(١٠٥) المرجع السابق نفسة ص ـ ٥٠.

وبالإضافة إلى ذلك فإن مسألة الري ومصادر المياه ووصولها لا تقل أهمية عما ذكرنا، لأن المصارفات التي يستدعيها إستعمال الدواب ووسائل جر المياه كالنواعير وغيرها لا تسمح بفرض ضريبة موازية للضريبة المفروضة على الأراضي التي ترويها المياه الجارية أو مياه الأمطار(١٠٦).

جميع هذه الأمور تطرح مسألة إختلاف معدل الضريبة العقارية وتغيره وهو ما سنتوقف عنده لنتبين أسبابه ومظاهره.

ج - تغير معدل الخراج عند كل تغيير يطرأ على طاقة الأرض:

تجدر الإشارة من الوجهة المبدأية إلى أن هدف كل تغيير لمعدل الضريبة العقارية يكون في أن تجبى هذه الضريبة من جميع المكلفين الأحياء في الحدود التي تسمح بها طاقة الأرض التي يحوزون. وهذا التغيير يصبح ضرورياً عند كل تغير يطرأ على طاقة الأرض. كل ذلك يؤخذ بعين الإعتبار وفقاً لنظريات الفقهاء التي كان يسعى إلى تطبيقها الحكام المسلمون في هذا المجال.

لقد إكتسبت هذه الطريقة مشروعية غير قابلة للنقاش بعد أن إعتمدها كبار الفقهاء المسلمين وكبار الخلفاء.

١ - نظرية الفقهاء حول إمكانية تغيير معدل الخراج:

لقد إستند فقيه العصر العباسي الكبير أبو يوسف إلى موقف للخليفة عمر بن الخطاب من أجل تبرير رأيه حول إمكانية تغيير معدل الخراج حيث يقول أبو يوسف: «إن عمر (رض) رأى الأرض في ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها، ولم يقل حين وضع عليها ما وضع من الخراج أن هذا الخراج لأزم لأهل الخراج وحتم عليهم، ولا يجوز لي ولمن بعدي من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه». ويضيف أبو يوسف إلى ذلك قائلاً: «بل كان فيما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان إستعملهما عليه من أرض العراق: لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق، دليل على أنهما لو أخبراه أنها

(١٠٦) يراجع الماوردي ص. - ٣١٤ وما يليها.

لا تطيق ذلك الذي حملته من أهلها، لنقص مما كان جعله عليها من الخراج، وأنه لو كان ما فرضه وجعله على الأرض حتماً لا يجوز النقص منه ولا الزيادة فيه ما سألهما عما سألهما عنه من إحتمال أهل الأرض أو عجزهم». يستنتج الفقيه أبو يوسف من كل ذلك أنه «كيف لا يجوز النقصان من ذلك (معدل الخراج) والزيادة فيه وعثمان بن حنيف يقول مجيباً لعمر (رض): حملت الأرض أمراً وهي له مطيقة ولو شئت لأضعفت». هنا، كما نرى، يقرر أبو يوسف أنه يجوز للإمام أن يلجأ إلى زيادة أو إنقاص معدل الخراج في حال تغير طاقة الأرض على إحتمال الضريبة(١٠٧).

ولكن مبدأ مشروعية اللجوء إلى تغيير معدل الخراج، يطرح السؤال حول ما يسمى بأراضي معاهدات الصلح التي كان يتحدد ضمنها مقدار الضريبة مسبقاً في كثير من الحالات؟.

في مثل هذا الوضع يرى بعض الفقهاء أن طاقة الأرض على تحمل الضريبة يجب أن تؤخذ بعين الإعتبار؛ وأنه من الواجب تخفيض الأعباء التي يتحملها حائزو الأرض دون أن يحق لأحد زيادة الأعباء المحددة في معاهدة الصلح عند تحسن أحوال المكلفين المالية وزيادة طاقة الأرض، مهما تمكن هؤلاء من تحمل الزيادة. وإذا تقدموا بالشكوى فإن على الإمام أن يعمد إلى بسط سلطة العدالة وفرض ما نص عليه عهدهم إلى الدرجة التي لا تتعدى حدود طاقة أرضهم وأموالهم. في هذا السياق قال يحيى «قلت للحسن: فإن عجزوا عن ذلك؟ قال: يخفف عنهم، وإن إحتملوا أكثر من ذلك فلا يزاد عليهم، وإن تظالموا فيما بينهم حملهم إمام المسلمين على العدل، ووضع ذلك الصلح عليهم جميعاً، بقدر ما يطيقون في أموالهم وأراضيهم، ولا يطرح عنهم شيء لموت من مات ولا لإسلام من أسلم منهم ويؤخذ بذلك كله من بقي منهم، ما كانوا يطيقونه ويحتملونه»(١٠٨).

---

(١٠٧) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص. ـ ٨٤.

(١٠٨) يراجع كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة ـ ٢٠ و ٢٩ وكتاب الأموال لأبو عبيد ص. ـ ١٣٤ ـ فقرة ٣٨٩.

٢ ـ تطبيق مبدأ مشروعية تغيير معدل الخراج:

تختلف مظاهر تغيير معدل الخراج بحسب طاقة الأرض ومن ثم بحسب إختلاف المناطق. والمثال الأشد تعبيراً في هذا المجال يظهر في الطريقة التي جرى إتباعها في مصر.

إن أوضاع الأراضي وتغير منسوب الري في هذه البلاد كانت تفرض تغييرات سنوية على معدل الخراج الذي يجبى: لقد لجأوا إلى إقامة بناء على نهر النيل في المكان الذي يتجمع فيه قبل أن ينقسم إلى أربعة فروع. ويشبه هذا البناء بركة ماء بشكل مربع، يقوم في وسطها عمود من حجارة؛ وقد سجل عليه عدد من الدرجات والقياسات والكتابات التي تفسر المقاييس. عندما يفيض النيل في شهر أيلول من كل عام وتتسرب مياهه إلى داخل البناء المذكور، بدخل موظفون مختصون (عينوا من أجل المراقبة) إلى داخل البناء ليشاهدوا في كل يوم مدى إرتفاع المياه على مساحة العمود. فإذا بقي ذلك الإرتفاع تحت ١٤ درجة فمعنى ذلك أن الري قد أصاب قسماً ضئيلاً من أراضي مصر؛ وذلك يعني أيضاً أن مواسم الحبوب معدومة في ذلك العام وأن الخراج لا يجبى. أما إذا وصل منسوب المياه إلى ١٥ أو ١٦ درجة فمعنى ذلك أن الإنتاج الزراعي متوسط وأن الضريبة كذلك. وإذا وصل منسوب المياه إلى ١٧ أو ١٨ درجة فيعني ذلك أن أراضي مصر كلها قد إرتوت بالمياه وأن الغلة وكذلك الضريبة قد بلغت أعلى الدرجات. وإذا وصل المنسوب إلى ٢٠ درجة فإن ذلك يشير إلى حلول الخراب وإنعدام المحصول الزراعي. وهكذا فإنه عن طريق مراقبة العلامات التي يحملها العمود المشار إليه، يستطيع حكام المناطق (المحافظون) تبين كمية أو نوع الضريبة التي يجب أن تجبى في كل عام[١٠٩].

وتؤخذ عادة بعين الإعتبار أنواع الحبوب التي يمكن للأرض أن تصلح لزراعتها عند تغيير معدل الضريبة إلى درجة كون كل تغيير في نوع الزراعة

---

(١٠٩) يراجع كتاب التاريخ الذي وضعه ميشال السوري الجزء ـ ٣ ـ ص . ـ ٨٢ ـ الترجمة الفرنسية Michel Le Syrien .

يؤدي إلى تغيير في معدل الضريبة العقارية. وهكذا فإنه في نظام المقاسمة الذي إعتمده الخليفة المنصور (٧٥٠ م) كان يأخذ بعين الإعتبار نوع الغلة عند تقدير نسبة الضريبة التي يدفعها الفلاح؛ فإذا بلغت هذه النسبة نصف المحصول لنوع معين من الحبوب فيمكن أن تتعدى ذلك أو تنخفض دونه تجاه أنواع أخرى. وإذا تركنا لفلاح ما $\frac{٣}{٥}$ محصوله من الشعير فإن الفرق يكون كبيراً جداً عندما نترك له نفس النسبة أو الكمية من قصب السكر أو نفس الوزن، لأن الأسعار تختلف كثيراً. من هنا يمكن أن نذكر على سبيل المثال أن طاقة الأرض على تحمل الضريبة تختلف كثيراً عند إستبدال الحنطة بقصب السكر. ففي مثل هذه الحال يخضع معدل الخراج إلى تغييرات ملحوظة(١١٠).

المبحث السادس

تحصيل الخراج

إن تحصيل الخراج يرتدي طابعاً شديد الأهمية نظراً لتأثيره الكبير على حاجات الخزينة من جهة وعلى أوضاع الخاضعين لهذه الضريبة من يهود ونصارى من جهة ثانية. من هذا المنطلق أقيمت مبادئ واتخذت مواقف وأقرت إعفاءات، ولكن ذلك كله لم يمنع حصول تجاوزات لهذه المبادئ على الرغم من أنها كانت في أكثرها تؤلف قسماً من السنة الشريفة ومن سيرة الخلفاء الأولين.

أولاً ـ المبادئ والطرق التي أقرتها الشريعة:

المبادئ التي نشأت في عصور الإسلام الأولى تفرض إستعمال الرفق في جباية الضرائب. من هذا المنطلق كانت الجباية تتم في فترات متعددة من العام توخياً لتجزئة الضريبة والتخفيف عن كاهل المكلفين. وليس صدفة أن يخصص الفقيه المعروف أبو عبيد (ت ـ ٢٢٤ هـ) باباً خاصاً في كتابه:

---

(١١٠) يراجع أبو يوسف ص ـ ٥٠ وما يلي . ـ والماوردي ص ـ ٣١٥ وما يلي .

الأموال تحت عنوان: «إجتباء الجزية والخراج، وما يؤمر به من الرفق بأهلها وينهى عنه من العنف عليهم فيها». في كل ذلك ما يؤكد فعالية ومصداقية هذه المبادئ التي أقامها الإسلام منذ بداية الدعوة وأخضع الحكام لمضمونها. وقد روي أن عمر بن الخطاب (رض) أتي بمال كثير فقال» «من الجزية؟ إني لأظنكم قد أهلكتم الناس. قالوا: لا والله ما أخذنا إلا عفواً وصفواً قال: فلا سوط ولا نوط. قالوا: نعم. قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني»[١١١].

من هذا المنطلق حرم اللجوء إلى التعذيب الجسدي في سبيل تحصيل الضريبة وكان السجن هو العقاب الوحيد الذي يمكن فرضه على المكلف الذي يرفض تسديد الخراج رغم كونه قادراً على الدفع[١١٢]. وهكذا يظهر أن تطبيق المبادئ التي أشرنا إليها يرتبط بسنة الرسول (ﷺ) وسيرة خلفائه الأولين ويستمد من ذلك قوة القانون وحصانة أوامر الشرع.

ثانياً ـ موقف السنة الشريفة:

لقد تعامل الرسول الأعظم (ﷺ) مع أهالي خيبر على أساس نصف غلة الأرض. وكان (ﷺ) قد إعتاد أن يرسل عبد الله بن رواحة ليقسم غلة خيبر إلى قسمين ويسمح لأهالي خيبر بإختيار القسم الذي يريدون؛ أو يسمح لهم بتقسيم الغلة إلى قسمين على أن يختار هو عندها القسم الذي يريد الحصول عليه. وقد حاول أهالي خيبر أن يقدموا له بعض الهدايا؛ ولكنه كان يرفض قبولها قائلاً: «لم يبعثني النبي (ﷺ) لآكل أموالكم وإنما بعثني لأقسم بينكم وبينه. إن شئتم عملت وعالجت وكلت لكم النصف، وإن شئتم عملتم وعالجتم وكلتم النصف»[١١٣]. ولدى سماع هذا الكلام قال أهالي خيبر: «بهذا قامت السماوات والأرض!».

---

(١١١) يراجع كتاب الأموال لأبو عبيد ص ـ ٤٢ فقرة ـ ١١٠ و ١١٤ وما يليهما.

(١١٢) يراجع كتاب الاستخراج لاحكام الخراج للإمام الحافظ ص. ـ ١١٤ ط. دار المعرفة. بيروت.

(١١٣) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص. ـ ٥٠ ـ ٥١.

ثالثاً ـ موقف خلفاء الرسول من تطبيق المبادئ:

بعد عهد الرسول كان الخراج يستوفى نقداً وعيناً. وكان جميع حائزي الأرض، بمن فيهم النساء، يدفعون الضريبة العقارية(١١٤).

وقد كان تطبيق المبادئ التي أقامها الرسول (ﷺ) في هذا المجال يتخذ أحياناً مظهراً ديموقراطياً. فقد أدى تنظيم الجباية بعد عهد الرسول (ﷺ) إلى السماح للمكلفين بها (الوجهاء وسكان القرى) بتحديد طرق الجباية وتكوينها. ومن أجل ذلك سمح لهم أحياناً بإنتخاب جباة للخراج في كل مقاطعة وكل قرية. هذا النظام الذي أنشئ في سبيل منع التجاوزات وسوء المعاملة ظهر في عدة مناسبات؛ وكان تطبيقه يستمر لفترات طويلة. الطرق التي أدى هذا النظام إلى إستعمالها في جباية الخراج كانت مختلفة ومتنوعة ولكنها توصلت كلها إلى تأمين حد من العدالة صالح لسكان بلاد الفتح (من أهل الذمة) لا يمكن تجاوزه. لقد كانت جميع التدابير التي تتخذ في هذا المجال تطبق بواسطة الجباة المنتخبين كما أشرنا:

ولكن هذا النظام كان يخلف عادة أنظمة أشد قسوة أصبحت مدعاة للظلم والإضطهاد. فعندما علم خالد بن الوليد أن جباة الضرائب يسيئون معاملة الرعية، إتخذ لنفسه قراراً مفاده أن يتم إنتخاب جاب للضرائب في كل مقاطعة أو قرية؛ على أن يتقاضى هذا الجابي راتباً يدفع من بيت المال(١١٥).

ويذكر إبن عبد الحكم ـ في مجال وصفه لطرق جباية الخراج ـ أنه عندما تم فتح مصر وإخضاع أمرائها في عهد عمرو بن العاص عام ٢٢ هـ. أقر هذا الوالي ـ فيما يتعلق بالأقباط ـ الطرق أو الإجراءات التي كانت متبعة في العصر البيزنطي لجباية الضرائب. وقد كانت العادة جارية على زيادة مقدار الضريبة المجباة عندما يزداد عدد سكان القرية أو عندما تتحسن أوضاع

---

(١١٤) يراجع أ . س . تريتون ص . ـ ٢٣١ .

(١١٥) يراجع كتاب الجزية في الإسلام لمحمد كامل حسن المحامي ص . ـ ٥٢ ط . دار مكتبة الحياة . بيروت .

القرية الإقتصادية بشكل ملحوظ. وفي حال حصول نقص في عدد سكان القرية أو خراب أصابها فإن جباية الضريبة تخضع لتقييم جديد يقوم به رؤساء ووجهاء القرى، فيناقشون مسألة إزدهار أو إفتقار كل قرية على حدة من أجل تقرير زيادة أو إنقاص مقدار الضريبة التي ستجبى؛ فإذا ما أقروا الزيادة، قاموا بتوزيعها على القرى بحسب طاقة كل قرية لجهة دفع الضريبة، وسعة مزارعها. ويستثني السكان من أراضي الخراج مساحة فدانين لكنائسهم ولتأمين نفقات إستضافة المسلمين والسلطان، فلا يخضعونها للضريبة. وهم، حين يقررون، يأخذون بعين الإعتبار أصحاب الصنائع وذوي الأجور فيحملونهم دفع المبالغ التي يستطيعون دفعها؛ وما يتبقى يوزع بينهم وفقاً لعدد ومساحة الأراضي؛ فيوزعون أو يقسمون أرقام المبالغ التي تكونت لديهم على جميع الذين يريدون زراعة أراضيهم وفقاً لطاقات هذه الأراضي. وحين يعلن أحدهم عن عدم طاقته على الدفع ويدعي الضعف، يعمدون إلى توزيع ما أصابه من الضريبة على غيره من الذين يتمتعون بالإمكانيات المطلوبة(١١٦).

رابعاً ـ الإعفاء من دفع ضريبة الخراج.

إن تطبيق مبدأ طاقة الأرض والمكلف على دفع الضريبة يطرح العديد من الأسئلة لجهة إعفاء بعض حائزي أرض الخراج من دفع هذه الضريبة؟

وتظهر في هذا السياق مسألة الإنشاءات السكنية وغيرها من الأبنية التي تقام على أرض الخراج، ومسألة الأرض التي لا تزرع، بالإضافة إلى مسألة إعتناق حائز الأرض للإسلام وأخيراً إنعدام طاقة المكلف لجهة دفع الضريبة. وإذا كان تنوع النظريات قد تجاوز واقع التاريخ أحياناً فإن السعي وراء إكتشاف التطابق أو التنافر الحاصل بينهما يبدو شديد الأهمية في هذا الموضوع.

---

(١١٦) يراجع كتاب فتوح مصر وأخبارها لإبن عبد الحكم ص. ـ ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ وكتاب حسن المحاضرة للسيوطي جزء ـ ١ ـ ص. ـ ٧١.

آ ـ الإنشاءات المقامة على أرض الخراج:

إن شيخ مدرسة المذهب الحنفي ورئيسها يستثني من دفع ضريبة الخراج كل أرض أقيمت عليها إنشاءات بناء؛ سواء كانت بيوتاً أو متاجر. أما غيره من الفقهاء فقد رأوا أنه بالإمكان التساهل في أمر الإنشاءات التي يحتاجها المكلف من أجل تأمين سكنه، ولكن ليس مسموحاً ـ لدى هؤلاء ـ بأن تحذف الضريبة عن كل ما يتجاوز هذه الضرورة. وهناك فقهاء آخرون إرتأوا بأن يستمر المكلف في دفع الضريبة عن أرض الخراج التي تقام عليها إنشاءات بناء، لأنه يتمكن من إستخدامها كما يريد لمصلحته. ويتحتم عليه ـ حسب هذا الرأي ـ أن يدفع الضريبة حتى عندما تصبح زراعة الأرض مستحيلة بسبب البناء المقام(١١٧).

ولكن الرأي الذي يقول بالإعفاء من الضريبة ظل سائداً خصوصاً فيما يتعلق ببيوت السكن والمتاجر. وهكذا فبعد أن قام الخليفة العباسي المأمون بزيارة كنيسة الرها ورؤية فخامتها، وروعتها قال: «إنه ليس من الصواب دفع ضريبة عن شيء ما تحت سقف»(١١٨).

ب ـ الأرض غير المزروعة:

إن الأرض الصالحة للزراعة التي لم تزرع، تعفى من الضريبة، في رأي الإمام مالك، عندما يتركها المكلف إما عفواً أو لسبب وجيه. أما أبو حنيفة فيكتفي بذكر السبب الأول دون الثاني ويرى أبو يوسف أن الأرض التي لم تزرع تعفى من الخراج حتى لو كانت صالحة للزراعة(١١٩).

ج ـ إعتناق الإسلام:

إن إعتناق المكلف للإسلام لا يبعد أو يلغي الضريبة العقارية عن

---

(١١٧) يراجع كتاب الفتاوي الهندية للشيخ نظام جزء ـ ٢ ـ ص ـ ٢٤٠ طبعة ثالثة . بيروت ١٩٨٠ ـ والماوردي ص ـ ٣١٩ .

(١١٨) أ . س . تريتون ص ـ ٢٧١ ترجمة د . حسن حبشي .

(١١٩) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ٨٦ ـ والماوردي ص ـ ٣١٧ .

الأراضي التي بحوزته؛ ومن هنا كان أنه إذا إشترى المسلم قسماً من أرض الخراج فإنه يترتب عليه دفع الضريبة عن هذه الأرض؛ فإذا حصل الشراء في وقت مبكر من العام بحيث تكون زراعة الأرض ممكنة خلال الأشهر الباقية من السنة ، فإن الخراج في هذا الحال يستحق على المشتري ؛ وفي حال حصول العكس فإن البائع يكون ملزماً بتسديد قيمة الضريبة. يؤكد هذا الإتجاه رواية تعود لعصر الخليفة عمر بن الخطاب (رض). فقد كتب عمر فيما يتعلق بوضع إمرأة إعتنقت الإسلام ما يلي: «إن إختارت أرضها وأدت ما على أرضها فخلوا بينها وبين أرضها وإلا فخلوا بين المسلمين وأرضهم»(١٢٠).

يتبين من كل ذلك أن إلغاء ضريبة الخراج أو الإعفاء منها غير جائز فيما يتعلق بالمتحول إلى الإسلام من أهل الذمة، إلا في الحالة التي تكون أرضه فيها قد أخضعت عن طريق معاهدة صّلح؛ ففي مثل هذه الحالة يكون إعتناق حائز الأرض سبباً لإلغاء خراجها، علماً بأن تحول بائع هذه الأرض إلى الإسلام يعفي المشتري أيضاً من الضريبة(١٢١) .

د ـ حالة المكلف العاجز عن الدفع :

إذا كان رفض دفع الخراج ناجماً عن إستحالة تجعل المكلف عاجزاً عن الحصول على المبلغ المطلوب أو كمية الغلة المطلوبة، فيجب إعطاؤه الوقت اللازم وإنتظار تحسن حالته المادية وإستعادته للثروة، لأن الخراج لا يستحق على من لا يستطيع تسديده. وقد رأينا كيف أن الخليفة الراشدي الرابع طلب من عامله أن لا يلجأ في سبيل تحصيل الضريبة إلى بيع أي من أموال المكلف التي يستعملها في حياته اليومية بداعي الضرورة. وقد روى العامل المذكور أنه عاد خالي الوفاض من المال بعد أن تقيد بما طلبه الخليفة.

ولكن إذا عاد المكلف فأصبح قادراً على تسديد الضريبة وأصر على

---

(١٢٠) يراجع كتاب شرح الكنز للعيني جزء ـ ١ ـ ص . ـ ٣١٩ ـ وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي فقرة ـ ١٨١ و ١٨٤ و ١٨٩ ـ ود . دنت ص . ـ ٦٦ .

(١٢١) يراجع كتاب المدونة الكبرى لسحنون بن سعيد التنوخي جزء ـ ١٠ ـ ص . ـ ٢٧٣ ط . القاهرة ١٣٢٣ هـ .

رفض دفعها، فإنه يتعرض حينذاك لعقوبة السجن دون أن يكون من حق السلطة اللجوء إلى إستعمال العقاب الجسدي أو أي نوع آخر من التعذيب[١٢٢].

خامساً ـ التجاوزات التي لحقت بالمبادئ المتعلقة بجباية الضريبة العقارية:

المبادئ التي أقيمت في عصور الإسلام الأولى منعت إلى حد كبير إعتماد أساليب الإستبداد القاسية والتعسف في جباية الخراج، ولكن كل ذلك لم يمنع حصول تجاوزات لمبادئ العدالة والإنصاف والرفق والإعتدال التي أشرنا إليها. بعض الروايات تبدو معبرة في هذا المجال. فقد مرت أزمنة كان أهل الخراج يعذبون في حال تمنعهم عن الدفع ويكرهون عليه. وقد لاحظ الخليفة العباسي المهدي هذه الحقيقة في بداية عهده فأنكرها وإستشار محمد بن مسلم في موضوعها: فنصحه هذا بإتخاذ موقف عادل. عندئذ كتب الخليفة إلى جميع عماله يطلب إليهم أن لا يلجأوا إلى التعذيب في سبيل إكراه أهل الذمة على دفع الخراج[١٢٣].

وفي بعض الأحيان دفعت قسوة الطرق المستعملة في جباية الخراج، والضيق الشديد، بأعداد كبيرة من أهل الذمة إلى مغادرة الأرض التي كانوا يزرعون من أجل الذهاب إلى المدن الكبرى، حيث يزيدون الكثافة السكانية في هذه المدن بشكل ملحوظ، ويمارسون فيها بعض المهن. وفي مواجهة هذه الهجرة إتخذت بعض السلطات موقفاً قاسياً في بعض الأحيان، بحيث أكره المهاجرون المشار إليهم على العودة إلى أراضيهم ودفع ضريبة الخراج. ولم يسلم المتحولون منهم إلى الإسلام من تطبيق الإجراءات القاسية هذه بإعتبار أن الخراج لا يزول عندما يعتنق حائز الأرض الإسلام.

---

(١٢٢) يراجع كتاب الخراج لأبو يوسف ص ـ ١٦ ـ وكتاب الحافظ ص ـ ١١٣ ـ ١١٤ ـ وكتاب المغني لابن قدامة جزء ـ ٩ ـ ص . ـ ٣٥٨ طبعة مطبعة الإمام . القاهرة .

(١٢٣) يراجع الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ص . ـ ١٤٢ تحقيق السقا والأبياري والشلبي طبعة ثانية . القاهرة ١٩٣٨ .

لقد شهد عهد الحجاج (٦٩٤ ـ ٧١٤ م) ـ والي العراق في العصر الأموي ـ أعنف التدابير وأشدها في هذا المجال. ثم تجددت هذه الإجراءات في عصر هرون الرشيد حتى آثر الكثيرون من أهل الذمة «الهرب من أملاكهم وتركها في أيدي العرب»(١٢٤).

(١٢٤) يراجع كتاب إسلام العصر الوسيط L'Islam Médieval لدومينيك سوردال Dominique Sourdel ص. ـ ٤٢ ـ ٤٣ ط. باريس ١٩٧٩ ـ وأ. س. تريتون ص. ـ ٢٥٠ و ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٦٦.

الخاتمة

لقد كان هدف هذه الدراسة تقصي وإكتشاف الصفات المميزة لأوضاع النصارى واليهود القانونية في الديار الإسلامية؛ وذلك خلال الفترة التي تبدأ مع ظهور الإسلام وبداية الدعوة حتى الفتح العثماني.

وقد بينا الأسباب الداعية إلى حذف فترة الحكم العثماني والإكتفاء بحصر الدراسة في الزمن السابق عليها. وكان أبرزها التغير الكبير الذي طرأ تدريجياً على مضمون عهد الذمة تحت ضغط الأحداث الخارجية وضعف الدولة العثمانية؛ مما أدى في نهاية المطاف إلى إلغاء أهم أركانه أي إلغائه عملياً (بإلغاء الجزية وفرض الخدمة العسكرية).

لقد ظهر بوضوح خلال هذا البحث أن الوضع القانوني للكتابي يختلف بإختلاف نوعية العلاقات التي ننظر إليه من خلالها. فإذا ما واجهناه في علاقاته السياسية بالدولة والمجتمع الإسلاميين وجدنا أن هذه العلاقات تختلف من حيث الأسس والأهداف عن علاقاته الإقتصادية في المجال نفسه.

فمن الوجهة السياسية يتمتع الكتابي بحق حماية حرياته العامة وأملاكه

الخاصة؛ وبالإضافة إلى ذلك بنوع من الإستقلالية القانونية يمكنه من الإحتفاظ بشرائع مذهبه والخضوع لأحكامها.

من هنا كانت أحكام القانون الإسلامي التي يخضع لها الكتابي محصورة في عدد من الحالات التي تتعدى نطاق مجتمعه الطائفي.

أما في نطاق علاقاته الإقتصادية بالدولة والمجتمع الاسلاميين فقد كان حراً في ممارسة جميع المهن التجارية منها والزراعية والمالية وغيرها. حرية الممارسة هذه كانت مفيدة جداً سواء بالنسبة للدولة أو للمجتمع الإسلاميين خصوصاً وأنها تؤدي في النهاية إلى تمكين الكتابي من دفع الضريبة المترتبة عليه لخزينة الدولة؛ وتأدية هذه الضريبة - كما رأينا - تؤلف شرطاً أساسياً لممارسة حقوقه كلها. لقد مارس في هذا المجال حرية إقتصادية هائلة سمحت له بالعمل في المجالات التجارية والمهنية ذات الفائدة الإقتصادية الكبرى.

وإذا كان هذا الوضع قد نشأ في عهد الرسول (ﷺ) حيث كان إلى حد كبير ثمرة معاهدات الصلح والخطابات التي أبرمها أو وجهها رسول الله (ﷺ) إلى سكان المناطق التي فتحت أو صالحت في عهده (ﷺ) - وأبرزها عهد نجران - فإنه قد أدى إلى ظهور عبارة عقد أو عهد الذمة، التي تعني مجموع تلك العهود والخطابات وتوثق مبدأ حماية أهل الذمة ضمن نطاق المؤسسات القانونية للدين الجديد، وذلك لقاء دفع الجزية.

أما بعد إنقضاء عصر الرسول (ﷺ) وعصر الخلفاء الراشدين، حيث حافظت المبادئ على صورتها التطبيقية الأولى؛ فإن إعتبارات كثيرة ذات طابع إقتصادي وسياسي قد أدت إلى إحداث تغيير في النظام الذي يخضع له أهل الذمة منذ البداية.

ومن بين الإعتبارات المذكورة كان لحاجات الدولة المتمثلة غالباً بحاجات الخزينة (بيت المال) أثرها الكبير في هذا السياق.

لقد كانت سياسة الخلفاء تجاه النصارى واليهود ترتبط إلى حد كبير بمصالح الدولة المالية. وقد لاحظنا أن مجال بعض الحريات - كحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية - يستمر في الإتساع بالقدر الذي يؤدي فيه إلى

إشباع حاجات خزينة الدولة فيمنع بالتالي حصول أي نقص في عدد المكلفين بدفع الضريبة من أهل الذمة، وهو ما يمكن أن يؤدي إليه إكراه هؤلاء على إعتناق الإسلام عن طريق التحول الجماعي. بهذه السياسة كان الحاكمون يتلافون أي نقص في واردات الخزينة؛ ومن هذا المنطلق نجد أنه إذا كان (الإكراه في الدين) قد حرم ومنع في عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين بسبب النص القرآني الكريم وبدافع من أحكام الدين فإنه في العصور التي تلت صار لمنعه أسباب إقتصادية ملحة. هذه الأسباب - المتمثلة في محاولة إشباع حاجات خزينة الدولة، التي صارت فيما بعد أكثر إلحاحاً؛ - دفعت أحياناً ببعض الحاكمين إلى سلوك طريق الإكراه من أجل زيادة مقدار الضرائب المجباة وبالتالي زيادة موارد الخزينة. وهذا ما حدث في عهد الخليفة العباسي المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) بالنسبة للضريبة التي فرضت على سكان تنيس في مصر[(١)].

وعلى كل، فإن الدور الإقتصادي الذي قام به أهل الذمة - والذي أصبح ضرورة بسبب الحاجة الإقتصادية - دفع بالحاكمين إلى توسيع مجال حرياتهم الإقتصادية، علماً بأن التوازن بين درجة غنى المكلف وثروته من جهة وبين معدل الضريبة الذي يدفعه هو أساس لكل تحصيل جيد ومتين.

في هذه الظروف والأحوال الإقتصادية تمكن العديد من أهل الذمة من الحصول بمرور الزمن، على نوع من التخصص في بعض المهن الشديدة الأهمية. وقد قوت هذا التخصص وشدت من أزره بعض الإعتبارات الدينية والإجتماعية؛ مما مكن الكتابي - عبر الضريبة التي يدفعها والمهن التي يمارسها - من أن يملأ فراغاً في المجال الإقتصادي كما في المجال المالي بسبب الظروف التي ذكرنا.

ولكن إلى جانب هذا العامل الإقتصادي كان تأثير العامل السياسي يسير في إتجاه معاكس لمصلحة أهل الذمة؛ وآثاره المباشرة كانت تتطور من سيء إلى أسوأ منذ بداية العصر العباسي عام ٧٥٠ م.

في هذا الوقت أصبحت الحروب التي يخوضها المسلمون ضد

(١) يراجع الهامش رقم (٢١) من القسم الثاني الباب الأول من هذا البحث.

البيزنطيين أشد قسوة. والخلافات الدينية التي نشبت قبيل الفتح العربي بقليل بين نصارى الشرق ونصارى بيزنطية وساهمت إلى حد كبير في إثارة عداء هؤلاء ضد البيزنطيين، هذه الخلافات أخذت طريقها إلى النسيان.

وقد أظهرت الأجيال الجديدة من أهل الذمة شيئاً من العطف تجاه أتباع دينهم البيزنطيين؛ فكان ذلك مما أثار حفيظة جموع المسلمين وغضبهم.

الحروب المتتالية التي قامت بين البيزنطيين والعرب وموجات الغضب التي فجرتها هذه الحروب في أوساط المسلمين كان لها آثار سيئة بالنسبة لأهل الذمة لا سيما النصارى منهم. مع كل هذا بلغ التحول الذي أصاب نظام أهل الذمة القانوني ذروته التي بررت أو سببت ظهور ما سمي بـ «الشروط العمرية»؛ وهي الشروط التي يرى عدد من المؤرخين أنها أقرت في العصر العباسي ونسبت إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رض) من أجل إعطائها قوة قانونية كبرى. ومن الوجهة القانونية فإن الفرق الظاهر بين محتوى بنود هذه الشروط وبين محتوى بنود عقود الصلح التي أبرمت في عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين، يظهر بوضوح مدى قوة وأهمية التحول أو التغيير الحاصل؛ لأن لهجة الإحتقار والتجاوزات المختلفة التي تظهر في هذه «الشروط العمرية» المتناقضة مع محتوى عقود الصلح الأولى تشير إلى تحول أساسي في الأوضاع القانونية لأهل الذمة. وقد أصبحت تلك الشروط مصدراً دائماً للإجراءات التعسفية التي تطل كلما ظهرت أسباب سياسية تدعو لذلك. كما أستعملت كمبرر قانوني لمبادرات الحكام في هذا المجال. ولكن اللجوء إلى تطبيق محتوى هذه الشروط كان يقتصر فيما يبدو على فترات الإضطهاد القليلة المتباعدة في الزمن، والقصيرة المدة.

الرجوع السريع عن الإجراءات التعسفية وعدم إمتدادها في الزمن يعودان فيما يبدو لإعتبارات إقتصادية كانت تلعب دوراً معاكساً فتنتزع من الإجراءات التعسفية قوتها التنفيذية بعد فترة قليلة من بدئها. يؤكد ذلك ما لوحظ في موضوع عزل الموظفين من أهل الذمة؛ حيث كانت تتخذ إجراءات متتالية في هذا المجال ـ في عدة عصور من التاريخ الإسلامي ـ بدءاً من عصر الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠ م) ـ دون أن

تجد سبيلها إلى التنفيذ[٢].

إن أبعاد التغيير أو التحول الذي أصاب نظام أهل الذمة بعد عهد الرسول (ﷺ) قد بدأت في الظهور في وقت مبكر، منذ إتخذ الخليفة عمر بن الخطاب قراره بنقل نصارى ويهود نجران من الجزيرة العربية[٣].

وقد كانت الإعتبارات الإقتصاديّة المتمثلة بحاجات بيت المال والإعتبارات السياسية في أساس ذلك التحول.

إن تداخل هذين النوعين من الإعتبارات وتفاعلهما، كان يدفع بنظام أهل الذمة في إتجاهات مخالفة أحياناً للمبادئ التي عبرت عنها السنة الشريفة وسيرة الخلفاء الراشدين.

من هنا نرى أنه نتج عن تداخل النظرية والممارسة وتفاعلهما نشوء النظام الذي خضع له أهل الذمة في عصر الخلفاء العرب، وهو النظام الذي وصفنا خطوطه الكبرى. هذا النظام يستدعي طرح السؤال حول ما إذا كان الوضع القانوني الذي نجم عنه مستقراً أو ثابتاً وأكيداً؟.

لقد رأينا أن هذا الوضع ـ الوضع القانوني لأهل الكتاب ـ كان يختلف عندما نواجهه من خلال علاقات الكتابي السياسية، عنه عندما نواجهه من خلال دوره الإقتصادي. وأنه تحت تأثير إعتبارات ذات طابع سياسي وأخرى ذات طابع إقتصادي متتالية ومختلفة تعرض لتحولات كثيرة.

من هذا المنطلق يبدو لنا خطأ الكثير من الإستنتاجات التي بنيت على الأبحاث الحديثة التي تمحورت حول هذا الموضوع؛ فقد إنقسم الباحثون إلى فريقين أو تيارين، يرى أحدهما أن الوضع القانوني لأهل الذمة تعرض عبر تاريخه الطويل إلى التقهقر والإنحطاط Décadence ويمثل هذا الفريق المؤرخ اللبناني أنطوان فتال.

أما الفريق الآخر فينظر إلى الوضع المذكور من خلال أحكام الشريعة

(٢) يراجع الهامش ١٥٥ من القسم الأول من هذا البحث الباب الأول.

(٣) يراجع الهامش ٨١ من القسم الأول الباب الأول من هذا البحث.

فقط دون أن يلقي بالاً إلى الممارسة على أرض الواقع. ويمثل هذا الفريق الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه عن «أحكام أهل الذمة».

وإذا كان خطأ الفريق الأول أكثر بعداً عن حقائق التاريخ فلا بد من الإشارة هنا إلى أن التقهقر الذي تشير إليه مؤلفات هذه الفئة من المؤرخين لا يستقيم مع الواقع التاريخي كما بينا في هذا البحث لأنه إذا كان تقهقر الوضع القانوني لأهل الكتاب هو حقيقة تاريخية قامت في بعض الفترات فإن الحكم بإستمراريته يبدو متناقضاً مع جميع المعطيات التاريخية والظروف الإجتماعية والسياسية؛ وإلا فكيف نفسر ما جرى ونشأ بعد عهد الحاكم بأمر الله ـ الذي عرف أعنف إضطهاد لأهل الذمة ـ من وقائع تاريخية وظروف قانونية وسياسية مؤاتية كلها لصالح أهل الذمة لا سيما في عهد صلاح الدين الأيوبي الذي دفعت أعماله ومواقفه النبيلة تجاههم، أحد مؤرخي الغرب المعاصرين إلى القول: «على التاريخ أن ينحني أمام صلاح الدين».

وإذا كان قد قيض لهذه الدراسة أن تعيد قراءة التاريخ الإسلامي وما حمل من معطيات قانونية وإجتماعية تتعلق بموضوع بحثنا توخياً للموضوعية والإنصاف فإن النتائج التي أدت إليها قد كانت شديدة الإختلاف عن ما توصل إليه فريقاً الباحثين اللذين أشرنا إليهما لأنها أثبتت:

١ ـ أن المبادئ التي أقامها الدين الإسلامي لتنظيم أوضاع أهل الكتاب القانونية في ديار الإسلام قد حفظت لهم قدراً من الحماية لم يتمكن أحد من تجاوزه في أي عصر من العصور إذا ما إستثنينا فترتين زمنيتين قصيرتين أزيلت آثارهما بسرعة فائقة لأنها أعتبرت مخالفة لمبادئ الدين والقانون.

٢ ـ إن التجاوزات التي كانت تظهر في بعض الأحيان في أشكال متفرقة ومتباعدة، لم تكن لتحافظ على شيء من الإستمرارية لأنها كانت الشواذ الذي يؤيد القاعدة ولا يلغيها؛ خلافاً لما جاء في كتابات بعض المستشرقين ومن تأثر بهم من المؤرخين العرب دون أن يكلف نفسه عناء مراجعة المصادر التاريخية الأولى.

٣ ـ إن العوامل التي أثرت في مجرى التاريخ الإسلامي بعد عهد

الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين ـ حيث كان العامل الديني هو الرائد ـ كانت بالإضافة إلى العامل الديني تنتسب إلى الإقتصاد والسياسة وليس إلى التعصب والخرافة كما حلا لبعض المؤرخين أن يذكر، فيختار الأحداث التي يحسب أنها تؤدي إلى تدعيم هذا القصد، وينتزعها إنتزاعاً من محيطها الإجتماعي والتاريخي والإقتصادي ليجعل منها دعامة لإستنتاج مفاده أن أوضاع أهل الذمة كانت تسير في طريق التقهقر المستمر Décadence من عصر إلى عصر وأن إستمرارية التقهقر كان قاعدة تاريخية، يؤكدها إيراده لأحداث معينة منتقاة وإخفاؤه أو تفسيره لسائر الأحداث بواسطتها؛ متناسياً أن هذه الإستمرارية كانت وهماً تاريخياً، وأن الأحداث القاسية والمؤلمة التي ركز عليها عمله العلمي، لم تكن مستمرة ولم تتسم بتطور في إتجاه معين، وإنما كان حصولها عابراً ونتيجة لأحداث سياسية هامة أو قاسية سرعان ما يزول أثرها وتعود أوضاع أهل الكتاب إلى إزدهارها السابق وأحياناً إلى أكثر منه.

٤ ـ أن تفسير تاريخ الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في ديار الإسلام عن طريق أحكام الدين الإسلامي أو النظريات الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع دون الإلتفات إلى العوامل السياسية والإقتصادية التي أخذت تلقي بثقلها على كاهل الأحداث التاريخية وحتى على آراء الفقهاء أحياناً بعد عهد الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين، أن هذا التفسير الذي إعتمدته فئة من الباحثين قد أدى أيضاً إلى الإبتعاد عن الحقيقة التاريخية في العصور التي تلت العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين.

٥ ـ أن ما توصل إليه هذا البحث يقوم على ما يلي:

١ ـ الأوضاع القانونية للنصارى واليهود ـ في عصور الإسلام التي سبقت العصر العثماني ـ كانت عرضة لتغييرات بدأ ظهورها بعد عصر الخلفاء الراشدين متأثرة بالظروف الإجتماعية والسياسية والإقتصادية الجديدة التي بدأت تتطور وتتغير بإستمرار؛ وأن العوامل الإقتصادية على الأخص والسياسية بشكل عام قد ألقت بثقلها على هذا التغيير، وأنه من جراء ذلك عرفت هذه الأوضاع تطوراً نحو عصور إزدهار كان يتخللها فترات قاسية حفلت بالكثير من الإضطهاد والظلم، ولكنها لم تكن مستمرة ولا كبيرة التأثير

بل على العكس من ذلك يلاحظ أن الفترات التي تلي الإضطهاد، كانت تتسم بإزدهار متفوق على ما سبقه في عصور الإطمئنان السابقة ـ وهذا ما لوحظ في عصر صلاح الدين الأيوبي وغيره ـ.

وفي فترات الإزدهار الطويلة، كما في فترات الإضطهاد ـ والإعتداء على المبادئ ـ القصيرة المتناثرة في ذلك التاريخ الطويل، كان للمبادئ الأولى التي أقامها عهد رسول الله (ﷺ) دور شديد التفاعل إيجاباً وسلباً، يحدد طريق الحماية ويقاوم شرور الظلم والإضطهاد مهما بلغت قسوة العوامل الأخرى من إقتصادية أو سياسية، محافظاً بشكل دائم على حد أدنى من التسامح والعدالة التي تمنع التطور أن يسير في طريق التقهقر والإنحطاط والظلم.

ونأمل أن نكون قد تمكنا في هذه الرسالة من الإجابة على السؤال الكبير الذي بدأ يطرح نفسه بعنف كبير منذ قرنين من الزمن حول الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية لأسباب قيل أنها تاريخية وقيل أنها سياسية وقيل أن لها غاياتٍ أخرى! ولكن ما يهمنا منها هو كونها ملحة وهامة وجديرة بالبحث الموضوعي المنصف.

مراجع الرسالة

المدة الزمنية الطويلة التي تفصل بين ظهور المصادر الإسلامية الأولى والدراسات الأوروبية الحديثة، حول موضوع هذه الرسالة، جعلتنا نقسم المراجع إلى قسمين أو فئتين: فئة المراجع الصادرة باللغة العربية والتي أدرجناها تحت عنوان: المراجع العربية وفئة المراجع التي صدرت باللغات الأجنبية وقد أدرجناها تحت عنوان: المراجع الأجنبية وعندما نرجع إلى عدة طبعات من كتاب واحد نسجل المعلومات في الهامش نفسه على الصفحة نفسها. أما عندما نرجع إلى طبعة واحدة معينة من أي كتاب لأي مؤلف فإننا نكتفي عندئذ بذكر إسم المؤلف فقط. وقد نلجأ إلى ذكر إسم الكتاب فقط عندما يكون ذا شهرة كبيرة. أما إذا كان للمؤلف عدة كتب وردت في هذا البحث فنشير عندها إلى إسمه متبوعاً بالكلمة التي تميز عنوان الكتاب الملحوظ.

والله ولي التوفيق

المراجع العربية

- أبو داود (ت ٢٧٥ هـ): صحيح سنن المصطفى مطبعة التازية. القاهرة.

- أبو يوسف: كتاب الخراج طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ. = ١٩٣٢ م.

- إبن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة تحقيق حسن تميم (٥ أجزاء) طبعة بيروت ١٩٦٤.

- إبن الأثير: (ت - ٦٣٠ هـ = ١٢٢٣ م): الكامل في التاريخ (١٢ مجلد) طبعة بيروت ١٩٦٥.

- إبن بطوطة: (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي) (ت - ٧٩٩ هـ = ١٣٧٧ م):رحلة إبن بطوطة طبعة دار بيروت ١٩٨٠ م.

- إبن خرداذبة: المسالك والممالك (كتب سنة ٢٧٢ هـ = ٨٨٥ م) طبعة لايد ١٣٠٦ هـ = ١٨٨٩ م.

- إبن خلدون: (ت - ٨٠٨ هـ = ١٤٠٥ م): المقدمة. طبعة دار القلم. بيروت.

- إبن رستة: الأعلاق النفيسة (كتب عام ٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) طبعة أ. ج. بريل. لايد ١٨٩١ م.

- إبن سعد: (ت - ٢٠٣ هـ = ٨٤٥ م): الطبقات الكبرى (٨ أجزاء) طبعة دار بيروت ١٩٨٠ م.

- إبن سلام (أبو عبيد) (ت - ٢٢٤ هـ = ٨٣٨ م). الأموال. طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ.

- إبن العبري (جيورجيوس أبو الفرج بن هرون) (ت - ٦٨٥ هـ = ١٢٨٦ م): تاريخ مختصر الدول. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٨٩٠.

- إبن عبد الحكم (ت - ٢٧٥ هـ): فتوح مصر وأخبارها. طبعة لايد ١٩٢٠ م.

- إبن عبد ربه: (ت - ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م): العقد الفريد (٣ أجزاء) طبعة القاهرة ١٩٧٢.

- إبن عساكر (ت - ٥٧١ هـ = ١١١٦ م): تاريخ دمشق (٧ مجلدات) طبعة المجمع العلمي - دمشق

- إبن الفرات (ناصر الدين محمد) تاريخ إبن الفرات (١٢ مجلد). المطبعة الأميركية - بيروت.

- إبن قتيبة (ت - ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م): كتاب العيون والأخبار (٤ مجلدات) طبعة القاهرة ١٩٢٥ م.

- إبن قدامة (موفق الدين): (ت - ٦٢٠ هـ = ١٢٢٣ م): كتاب المغني (عدة أجزاء) تصحيح هـ. محمد خليل. مطبعة الإمام. القاهرة ١٣٤٦ هـ.

- إبن قدامة المقدسي (شمس الدين أبو محمد) (ت - ٦٨٢ هـ = ١٢٨٤ م): الشرح الكبير على متن المغني (١٢ مجلد) طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

- إبن القلانسي (ت - ٥٥٥ هـ = ١١٦٠ م): تاريخ دمشق ط. دمشق ١٩٨٣.

ـ كتاب التوابين: ط. دمشق ١٩٦٠

إبن القوطية القرطبي (ت ـ ٢٧٦ هـ): تاريخ إفتتاح الأندلس. تحقيق عبد الله أنيس الطباع. ط. بيروت ١٩٥٧ م.

ـ إبن القيم الجوزية ـ الطرق الحكمية ط. القاهرة ١٩٥٧.
ـ أحكام أهل الذمة (جزءان) تحقيق صبحي الصالح بيروت ١٩٦١ م.
ـ زاد المعاد (عدة مجلدات) طبعة ١٩٥٣ م.

ـ إبن كثير ـ: البداية والنهاية (عدة مجلدات) طبعة القاهرة ١٣٥١هـ.

ـ إبن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد) (ت ـ ٤٢١ هـ = ١٠٣٠ م): تجارب الأمم (٣ مجلدات) تلخيص وتبويب ليون كايتاني Léon Kaétani طبعة لايد أ. ج. بريل E. J. Brill ١٩١٣ م Leyde.

ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام (٣ مجلدات) طبعة القاهرة ١٩٣٨ م.
ـ فجر الإسلام. ط. القاهرة ١٩٣٨م.

ـ أحمد بن عبدالله بن عبد الرؤوف: رسالة عن الحسبة، تحقيق لافي ـ بروفنسال Levy - Provençal ـ طبعة المعهد الفرنسي ـ القاهرة ١٩٥٥.

ـ الأصفهاني (ت ـ ٣٥٦ هـ = ٩٦٦ م): كتاب الأغاني (عدة مجلدات) ط. القاهرة ١٢٥٨ هـ.

ـ البخاري (ت ـ ٢٥٦ هـ = ٨٦٩ م): صحيح سنن البخاري (٤ مجلدات). دار المعرفة بيروت.

ـ البلاذري (ت ـ ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م): فتوح البلدان ـ بيروت ١٩٥٧ م.

ـ التنوخي: نشوار المحاضرة (٤ مجلدات) طبعة دمشق ١٩٣٠ م.

ـ تاجر (جاك): أقباط ومسلمون. ط. كراسات التاريخ المصري. القاهرة ١٩٥١ م.

ـ الجاحظ (ت ـ ٢٥٥ هـ = ٨٦٨ م): كتاب الحيوان (٧ أجزاء) ط. القاهرة ١٨٨١ م.

- البيـان والتبيين (٣ مجلدات) تحقيق عبد السـلام محمـد هـرون ط. دار الفكر - بيروت.

- الجرسيفي (عمر بن عثمان بن عباس): رسالة عن الحسبة (٣ رسائل أندلسية عن الحسبة والمحتسب). تحقيق Levy - Provençal ليفي بروفنسال. ط. المعهد العلمي الفرنسي في القاهرة - ١٩٥٥م institut scientifique français d'archéologie.

- جلال الدين المعلى وجلال الدين السيوطي: تفسير الجـلالين. ط. دار المعرفة. بيروت.

- الجهشيـاري؛ (أبـو عبـد الله محمـد بن عبـدوس) (ت - ٣٣١ هـ = ٩٤٢ م): كتـاب الوزراء والكتـاب. تحقيق السقاو الأبيـاري والشلبي ط. القاهرة - ١٩٣٨ م.

- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسـلام (١٠ مجلدات) طبعة ثانية بيروت ١٩٧٦.

- خالد محمد خالد: من هنا نبدأ. الطبعـة الرابعـة. القاهرة - ١٩٥٠ م

- خربوطلي (علي حسني): العـلاقات السيـاسية والثقـافية بين العـرب واليهود. ط. معهد الدراسات في الجامعة العربية. - ١٩٦٩
- الإسـلام وأهل الـذمة؛ المجلس الأعلى للشؤون الإسـلامية في القـاهـرة - ١٩٦٩.

- ذيـول تاريـخ الطبـري؛ تحقيق م. أبو الفضـل إبراهيم ط. القـاهـرة ١٩٧٧ م.

- رشاد حمزاوي: العلاقات العربية اليهودية في العصـر الوسيط مجلة الأزمنة الحديثـة Les temps modernes. صاحبهـا جان بـول سارتـر العدد - ٢٥٣ مكرر - ص - ٣٥٧. باريس ١٩٦٧.

- روحاني (محمد صادق الحسيني الروحـاني): فقه الصـادق في شرح التبصرة للإمام المحقق الحلي (٢٧ مجلد) طبعة قم (إيران) ١٣٨٩ هـ.

- زيات (حبيب): الخزانة الشرقية (٤ مجلدات) طبعة بيروت ١٩٣٧ .

- زيدان (جورج): تاريخ التمدن الإسلامي (٤ مجلدات) طبعة ثالثة القاهرة ـ ١٩٢٢ .

- زيدان (عبد الكريم): أحكام الذميين والمستأمنين طبعة ثانية. بغداد ـ ١٩٦٧ .

- صبحي الصالح: تحقيق وشرح كتاب أحكام أهل الذمة لإبن قيم الجوزية طبعة دمشق ـ ١٩٦١ .

- سحنون بن سعيد التنوخي (ت ـ ٢٤٠ هـ = ٨٤٥ م): المدونة الكبرى (١٦ مجلد) دار صادر ـ بيروت.

- السرخسي (ت ـ ٣٨٣ هـ = ١٠٩٠ م): المبسوط (٣٠ مجلد) ط. بيروت ١٩٧٨ .

شرح السير الكبير لمحمد حسن الشيباني (ت ـ ١٨٩ هـ) (٤ مجلدات) طبعة حيدر آباد ـ ١٣٣٥ هـ.

- السيوطي (ت ـ ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م): تاريخ الخلفاء. القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢ م

حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة مطبعة الموسوعات. القاهرة ـ ١٣٢١ هـ.

- الشابشتي (علي بن محمد) (ت ـ ٣٨٨ هـ = ٩٩٨ م): الديارات. تحقيق كوركيس عواد. طبعة ثانية. بغداد ـ ١٩٦٦ م.

- الشافعي (الإمام) (ت ـ ٢٠٤ هـ = ٨١٩ م): كتاب الأم (٧ مجلدات) طبعة القاهرة. مكتبة الكليات. تصحيح م. ز. نجار.

- شكري فيصل: المجتمعات الإسلامية في القرن الأول للهجرة.طبعة رابعة دار العلم للملايين. بيروت ـ ١٩٧٨ .

- شكيب أرسلان: تحقيق كتاب لو ثروب ستودارد L. Stoddard حاضر العالم الإسلامي.

- شيخ نظام وغيره - الفتاوى الهندية (٧ مجلدات) طبعة بيروت - ١٩٨٠ -.

- طه حسين: - الفتنة الكبرى. مجموعة إسلاميات طبعة بيروت ١٩٦٧.

- عبد الله بن عمر: المسند. ط. دار النفائس - ١٩٧٣.

- عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي الحنفي: (كتاب في الفقه الإسلامي) (٤ مجلدات) شرح ش. م. أبو دقيقة.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت - ٣١٠ هـ = ٩٢٣ م): تاريخ الطبري (١١ مجلداً). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الرابعة. دار المعارف. القاهرة - ١٩٧٩ - جامع البيان في تفسير القرآن (٣٠ مجلداً) طبعة دار المعارف. القاهرة - ١٩٥٧.

- العزب موسى: حرية الفكر. طبعة بيروت - ١٩٧٩ م.

- علي ابراهيم حسن: التاريخ الإسلامي. ط. المكتبة المصرية. القاهرة.

- علي بن أبي طالب (الخليفة) (ت - ٤٠ هـ): نهج البلاغة طبعة دار الأندلس. بيروت - ١٩٦٣.

- العيني (أبو محمد الحنفي): شرح الكنز. مطبعة وادي النيل. القاهرة - ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٣ م (عدة مجلدات).

- فتحي عثمان (محمد): حقوق الانسان طبعة القاهرة - ١٩٨٢.

- فريد وجدي: تطبيق الديانة الإسلامية على أصول المدنية طبعة القاهرة - ١٩٠٦ م.

فهمي هويدي: القرآن والسلطان طبعة بيروت ١٩٨٠.

مقال في محلة العربي التي تصدر بالكويت عدد - أيار ١٩٨٠ م.

- القرشي (محمد بن أحمد): معالم القربة في أحكام أهل الحسبة) - طبعة القاهرة ١٩٧٦.

- القفطي: تاريخ الحكماء (ت ٦٤٦ هـ) طبعة ليبزيغ ١٣٢٠ هـ = ١٩٠٣ م.

- القلقشنـدي (ت ٨٢١ هـ -) : صبح الأعشى (١٤ مجلد ص) طبعة وزارة الثقافة . القاهرة .

- القيـرواني (ابن أبي زيـد) (ت - ٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) . رسـالـة . مطبعة جول كاربونال . الجزائر ١٩٤٩ .

- الكاسـاني (ت - ٥٨٧ هـ = ١١٩١ م): بـدائـع الصنـا ئـع (٧ مجلدات) . القاهرة - ١٩١٠ .

- كتـاب العيون والحـدائق (مجهـول المؤلف) تحقيق عمـر سعيـدي طبعة المعهد الفرنسي بدمشق .

- الكندي (ت - ٣٥٠ هـ = ٩٦١ م) : كتاب الولاة والقضاة المـطبعة اليسوعية . بيروت ١٩٠٨ -

- الماوردي (أبو الحسن علي) : الأحكام السلطانية الترجمة الفرنسية ترجمة وتحقيق أ . فانيان E. Fagnan طبعة الجزائر - ١٩١٥ - .

- المبرد (أبو العبـاس محمد بن يـزيد) (ت - ٢٨٥ هـ = ٨٩٨ م) : الكـامل (٤ مجلدات) شرح م . أبو الفضـل إبـراهيم . مكتبـة نهضـة مصـر القاهرة ١٩٥٦ .

- محمد أحمد باشميل : من معـارك الإسلام الفـاصلة (عدة أجـزاء) ط . دار الفكر . بيروت .

- محمـد عبده : الإسـلام والنصـرانيـة طبعـة القـاهـرة . ١٣٢١ هـ = ١٩٢٢ م مطبعة المنار .

- محمد فريـد بك : تـاريخ الـدولة العليـة العثمانيـة . تحقيق احسان حقي . دار النفائس بيروت ١٩٨٠ .

- محمد كامل حسن المحامي : الجـزية في الاسـلام طبعة دار مكتبـة الحياة . بيروت .

- مـدكور (محمـد سلام) : القضـاء في الاسلام . ط . دار النهضـة العربية . القاهرة .

المدخل للفكر الاسلامي ط . القاهرة ١٩٦٨
الاسلام والعائلة والمجتمع ط . القاهرة ١٩٦٨ .

- المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي) (ت - ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) : كتاب الخطط (عدة أجزاء) ط . مكتبة النيل القاهرة ١٣٢٧ هـ .

السلوك (جزآن) ط . جمعية التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٧ .
امتاع الاسماع (عدة أجزاء) ط . القاهرة ١٩٤١ .

- المسعودي (علي بن الحسين بن علي) (ت - ٣٤٥ هـ = ٩٥٦ م) : مروج الذهب (٤ أجزاء) ط . دار الأندلس بيروت ١٩٦٦

- الميرالاي اسمعيل سرهنك : حقائق الأخبار عن دول البحار الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٢ هـ . (جزآن) .

- الوثائق السياسية والادارية في العصر الأموي طبعة بيروت ١٩٨١ تصحيح وشرح د . م . م . حمادة .

- يحيى بن آدم القرشي : كتاب الخراج (كتب عام ٢٠٣ هـ = ٨١٨ م) طبعة المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨

- يحيى بن سعيد الأنطاكي (ت - ٤٥٨ هـ = ١٠٦٦ م) : تتمة لتاريخ أتيشيوس . المطبعة الاستشراقية ل . ديبارك L. Dubercq ١٩٥٤ .

- اليعقوبي (أحمد بن علي يعقوب بن جعفر بن وهب) (ت - ٢٨٤ هـ = ٨٩٧ م) : تاريخ اليعقوبي (جزآن) - دار صادر بيروت ١٩٦٥ م .

- يوزبكي (توفيق سلطان) : دراسات في النظم العربية والاسلامية ط . وزارة التعليم العالي والبحث العلمي . جامعة الموصل . العراق ١٩٧٧ .

المراجع الأجنبية

- Adam Mez : Die renaissance des Islams trad. arabe (2 vol.) : Le Caire 1940 - 1941.
- Arnold (Thomas) : Preaching of islam trad. arabe, P. Fathallah Georges éd. Dar Attaliaa - Beyrouth.
- A.S. Tritton : Caliphs and their non-musulem Subjects Trad. arabe, Dr. Hasan Habchi . Le Caire 1967.
- Barthélémy (Charles) : Histoire de Turquie A° Name et Cie. imprimeurs-libraires - Tours 1855.
- Basile (Homsy) : Les capitulations éd. Beyrouth 1955.
- Bellefonds (Y. Linant de Bellefonds) : Traité de droit musulman comparé-le Mariage et la dissolution du mariage. Paris éd. Mouton et co. La Haye.
- Bernard Lewis : The Arabs in history. trad. arabe Dr. Farés et Zéid éd. Beyrouth 1954.
- Butler (A.) : Arab conquest of Egypt. trad. arabe par Abu Hadid (Fath Al Arab Li Misr) . Le Caire 1933.
- Chalom (Jacques) : Les juifs de la Tunisie. Thèse pour le Doctorat d'Etat soutenue en l'an 1907, univ. de Paris.
- Claude Cahen : Histoire des arabes trad. arabe - Dr. B. Kassem - 2ème éd. Beyrouth 1977.
- M. Chayghan : essai sur l'hsitoire du droit public musulman. Thèse pour le Doctorat - Univ. de Paris 1934.
- Daniel C Dennett : Conversion and the Poll tax in early islam.trad. arabe par F.F. Jadallah Beyrouth 1959.
- Daou (Jean) : Droits de l'homme en Islam : thèse pour le Doctorat : Faculté de Droit de Paris 1947.

- DE Jehay : (Le Comte Van Steen) : De la situation légale des sujets ottomans - éd. Bruxelles 1906.

- R. Dozy : histoire des musulmans d'Espagne (3 vol.) éd. Leyde E.J. Brill. Imprimeur de l'Université 1861.

- id. : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans - Paris 1879.

- E.D. Engelhardt: La Turquie et le Tanzimat - Paris 1882 .

- Elisséef (Nikita) : L'Orient musulman Paris 1967.

- Fattal (Antoine) : Statut légal des non-musulmans : imprim. Catholique - Beyrouth 1954.

- F.Flot : L'impôt fonçier et la capitation personnelle,Paris 1928.

- Gaudefroy - Demombynes et Platonov : Le monde musulman et Byzantin : Paris 1931.

- E.F. Gautier : Moeurs et coutumes des musulmans éd. Payot - Paris 1931.

- S.D. Goitein - Studies in islamic history and institutions trad. arabe Dr. Koussi - ed. Kuweit 1980.

- Godefroy : Les régimes islamiques - trad. arabe - Dr. Sammer et Chammah - éd. Dar Annashr Lil Jameiyne. Beyrouth.

- A. Goldziher : Le dogme et la loi de l'islam - trad. arabe - Le Caire 1959.

- Gustave E. Von Grunebaum : L'islam médiéval - trad. française par Odile Mayot. Paris 1962.

- Hamidullah (Mohammad) (prof. à l'université d'Istambul) : Le prophète de l'islam éd. Paris 1959.

- id. Hamdullah : Préface placée en tête du manuscrit d'ibn Kaïem Al Jawziah (Ahkam Ahl Addimma) P. 89 - 90 éd. 1961.

- Ibn Al Batriq (Eutychius) (m. 328 H. = 932) : Kitab Attarih - éd. impr. des pères jésuites - Beyrouth 1909.

- Jean Sauvaget; Alep (2 vol.) Paris 1941.

- Laoust (Henry) : Le précis de droit d'ibn Kuddama éd. Beyrouth 1950.

- id. : Le traîté de droit public d'ibn Taymia. trad. fr. annotée de "la Siasa Shariya" éd. Beyrouth 1948.

- E. Levi - Provençal : Histoire de l'Espagne musulmane (3 vol.) Paris 1953.

- L'arménien (Abou Saleh) : Chronique éd. oxford 1895.

- Lombard (Maurice) : L'islam dans sa première grandeur. éd. Flammarion Paris.

- Lothrop Stoddard : Le monde musulman actuel (2 vol.) trad. arabe éd. Le Caire 1343 H. = 1924.

- A. Querry : Droit musulman. Recueils des lois concernant les musulmans chiites (2 vol.) éd. imprim. nationale. Paris.

- Rajwan (Nissim) : La grande époque de la coexistence judéo-arabe, art. Rev. (Temps modernes) N° 253 bis. Paris 1967.

- Régis Blachère : Le Coran éd. G.P. maisonneuve et Larose - Paris 1980.

- Rodinson (Maxime) : Islam et Capitalisme éd. du Seuil Paris 1966.

- Rondot (Pierre) : Les chrétiens d'Orient éd. Payronnet et Cie. Paris

- Mantran (Robert) : L'expansion musulmane - 2ème éd. Paris 1979.

- Massignon (Louis) : Bulletins d'études orientales - Beyrouth.

- Michel Le Syrien (m. 520 = 1126) Chronique - trad. fr. par Chabot (3 vol.) Paris 1901 - 1905.

- Miquel (André) : L'islam et sa civilisation éd. Paris 1982.

- Montgomery Watt : Mahomet à la Mecque, Mahomet à Médine (2 vol.) trad. Française, Paris 1958 - 1960.
- Mouillefarine (Edouard) : étude historique sur la condition juridique des juifs au Maroc. Thèse pour le Doctorat en droit. Université de Paris 1941.
- Nasser Khesrau : Séfer Nameh - voyage en Syrie, Palestine, Egypte pendant les années 437 - 444 = 1035 - 1042.
- S.Saba (Jean) : L'islam et la nationalité éd. Paris 1931.
- Sayyed Amir Ali : The spirit of islams trad. arabe P. Omar Dirawi 4ème éd. Beyrouth 1977.
- Steeven Runciman : A history of the crusades - trad. arabe P.S.B. Al Aryni (3 vol.) 2ème éd. Beyrouth 1981.
- Sourdel (Dominique) : L'islam médiéval - Paris 1979.
- id. : Le vizirat Abbasside (2 vol.) Damas 1959 - 1960.
- Tyan (Emile) : Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam - éd. Leyden E.J. Brill 1960.

فهرس الاعلام

حرف الألف

- غ - - ع -

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة

القسم الأول

القسم الثاني